Hans STUMME

Art poétique et poèmes des Chleuh

Traduction
Annie Devergnas

Transcription
Harry Stroomer

2019

ART POÉTIQUE

ET POÈMES DES CHLEUH

Hans Stumme

ART POÉTIQUE

ET POÈMES DES CHLEUH

(Dichtkunst und Gedichte der Schluḥ)

Traduction :
Annie Devergnas

Transcription :
Harry Stroomer

Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe Centre de la Traduction de la Documentation, de l'Edition et de la Communication

Série : Traductions, N° 38

Titre

ART POÉTIQUE ET POÈMES DES CHLEUH

Auteur

Hans Stumme

Editeur

Institut Royal de la Culture Amazighe

Couverture

Unité de l'édition

Dépôt légal

2018MO4903

ISBN

978-9920-9733-0-4

Edition

2019

Impression

Editions & impressions Bouregreg – Rabat

Copyright ©

IRCAM

Table des matières

Introduction 7

Qui était Hans Stumme ?..... 9

Genèse des ouvrages en tachelhit de Stumme..... 13

Avant-propos de l'édition originale de 1895 par Hans Stumme..... 15

L'art poétique des Chleuh 17

Choix de poèmes 55

I. Poème de Sidi Hammou..... 56

II. Poème sur la prise d'Alger (1830)..... 93

III. Poème d'un chasseur 103

INTRODUCTION

Parallèlement à l'expansion coloniale des puissances européennes durant la deuxième moitié du XIXème siècle et les premières décennies du XXème, l'étude des peuples et des langues d'Afrique du Nord et du Proche-Orient connut un grand essor, tant en France qu'en Allemagne ou en Angleterre, mais aussi aux Pays-Bas et en Italie. Si les visées politiques et économiques nourrissaient l'ambition des uns, la motivation des autres était le sincère désir de défricher des champs nouveaux de la connaissance. Les ethnologues, philologues, archéologues, géographes et autres érudits apportèrent en quelques années un élan prodigieux à leurs domaines respectifs. Ils voyageaient, étudiaient sur le terrain, rapportaient des manuscrits, des documents inédits précieux, puis publiaient leurs travaux dans des revues spécialisées de plus en plus nombreuses et actives. Ils enseignèrent des langues rares, créèrent des disciplines nouvelles, en un mot, ils ouvrirent les portes d'un monde encore mystérieux qui faisait rêver : l'Orient, dans son sens élargi qui comprenait aussi bien l'Extrême-Orient que le Moyen-Orient ou le Maghreb.

Le présent ouvrage est l'une des pierres de cet édifice colossal construit par des dizaines de savants souvent oubliés de nos jours, mais sans lesquels les Sciences Humaines d'aujourd'hui ne seraient pas ce qu'elles sont.

Les chercheurs contemporains, en particulier dans le domaine de la culture amazighe, sauront sans doute y trouver maintes sources de connaissance et de réflexion.

Qui était Hans Stumme ?

Hans Stumme était l'un de ces savants. Il naquit en 1864 à Mittweida, non loin de Leipzig, en Saxe (dans le sud-est de l'Allemagne), dans une famille de notables. Cet homme estimé impressionnait favorablement, dit-on, par son abord sympathique et bienveillant. Très doué pour les langues, il se passionna en particulier pour les langues orientales. A l'Université de Leipzig, il étudia l'arabe classique et l'éthiopien, les dialectes arabes et le turc (auprès du professeur Albert Socin[1], qu'il mentionne souvent), et suivit des cours d'assyriologie et de sémitologie.

Ses compétences dans le domaine des langues sémitiques et chamitiques étaient extraordinairement étendues. A partir de 1902 et durant trois décennies, il dirigea à l'Université de Leipzig, à titre gracieux, de célèbres travaux pratiques d'arabe moderne et de langues chamitiques d'Afrique. Au long de ses trente-cinq années effectives d'enseignement, il donna des cours magistraux sur la langue et la littérature arabes classiques, sur la langue et la littérature arabes modernes, de même que sur les dialectes arabes d'Afrique du Nord - du Maroc jusqu'à l'Egypte -, sur le persan ancien et moderne, le turc, le tatare et le hongrois, le maltais, l'éthiopien, sur les langues berbères et sur d'autres langues africaines, parmi lesquelles plus particulièrement le swahili et le hausa. En 1902 il dirigea du reste, dans le cadre de l'Institut

[1] Albert Socin (1844-1899), qui séjourna à deux reprises au Moyen-Orient, enseigna à Tübingen puis à Leipzig, en tant qu'islamiste et professeur de langues sémitiques. Il écrivit en particulier une grammaire de l'arabe.

sémitique, des travaux pratiques dans ces deux dernières langues, et contribua fortement à jeter les bases des études africaines, qui constituaient alors une toute jeune discipline.

Il assuma de grandes responsabilités dans la « Société allemande orientaliste » (*Deutsche Morgenländische Gesellschaft*), faisant en sorte qu'elle devienne un pôle scientifique des études orientales grâce en particulier à sa revue, la ZDMG (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*)[2] dans laquelle Stumme et d'autres savants orientalistes publièrent de nombreux articles. Il n'en démissionna qu'en 1921, à cause de son désaccord avec les choix politiques assumés par la Société à cette époque[3].

Stumme aimait beaucoup axer ses cours sur la langue parlée. Déjà durant sa première année d'enseignement, en 1896, c'est en langue arabe qu'il fit son exposé sur « Les traditions populaires arabes modernes ». Ses conférences en arabe devinrent bientôt une tradition établie ; les sujets traités touchaient avant tout la civilisation et la culture, par exemple les populations du Maghreb et leur vie quotidienne, l'artisanat des Arabes, le Sahara, et bien d'autres thèmes. Stumme a toujours tenté de faire des peuples « orientaux » (c'est-à-dire du Moyen-Orient) et africains une description objective et véridique. Bien loin de l'arrogance raciste si répandue alors, ses

---

[2] La ZDMG, dont le 1er Tome parut en 1847, la plus ancienne et la plus célèbre du genre, est toujours active de nos jours et ses archives numérisées sont facilement accessibles.

[3] Cette société se proposait en effet d'accompagner scientifiquement les visées expansionnistes de la politique extérieure et de la diplomatie allemandes, une politisation que Stumme désapprouvait totalement.

préoccupations étaient la connaissance scientifique authentique de la vie et de la culture de ces peuples.

Au fil du temps, il se concentra tout particulièrement sur l'étude des langues berbères. Son ouvrage le plus important dans ce domaine est le célèbre *Handbuch des Schilḥischen von Tazerwalt* [*Manuel du chleuh du Tazerwalt*], mais il laissa aussi des anthologies qui firent date, et qui sont encore aujourd'hui des manuels de référence pour la qualité et la richesse des textes collectés et la pertinence de ses commentaires.

Il continua à assurer ses multiples tâches professorales jusqu'en 1930, et fut alors nommé professeur émérite. Son intérêt pour « son » Université (celle de Leipzig), à laquelle il avait tant apporté, ne se démentit pas jusqu'à sa mort, qui survint en 1936[4].

Bibliographie partielle de Hans Stumme

„Elf Stücke im Shílḥa-Dialekt von Tázerwalt", [Onze textes en dialecte chleuh du Tazerwalt], *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, vol. 48, 1894, pp 381-406.

Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1894. [*Chants bédouins tunisiens tripolitains*, traduits d'après le recueil du Dr. H. Stumme par Adrien Wagnon, E. Leroux, Paris 1894.]

[4] A sa mort, H. Stumme légua sa bibliothèque personnelle, riche de 917 ouvrages, à l'Université de Leipzig ; elle brûla malheureusement durant la 2ème guerre mondiale.

Dichtkunst und Gedichte der Schluḥ [*Art poétique et poèmes des Chleuh*], J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1895.

Märchen der Schlûḥ von Tazerwalt [*Contes des Chleuh du Tazerwalt*], J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1895.

Handbuch des Schilḥischen von Tazerwalt, [*Manuel du chleuh du Tazerwalt*], J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1899.

„Metrische Fragen auf dem Gebiet der berberischen und hausanischen Poesie“ [Questions de métrique dans la poésie berbère et haoussa], *Actes du Congrès international des orientalistes*, Leiden 1902, 1904.

„Mitteilungen eines Schilḥ über seine marokkanische Heimat“ [Communications d’un Chleuh sur sa patrie marocaine], *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, Tome 61, 1907, p. 503-541.

„Sidi Ḥammu als Geograph“ [Sidi Hammou géographe], *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag (2. März 1906)*, *Orientalische Studien* [*Etudes orientales*], Gieszen, 1906, p. 445-452.

„Eine sonderbare Anwendung von Akkusativkonfixen im Berberischen“ [Une utilisation particulière des confixes de l’accusatif en berbère], *Festschrift Meinhof*, Hamburg 1927, p.81-87.

Genèse des ouvrages en tachelhit de Stumme

Contrairement à ce qu'on pourrait attendre de l'un des spécialistes les plus reconnus à son époque de la langue et de la littérature berbères du sud marocain, la collecte des textes en « dialecte chilha »[5], selon l'expression de Stumme, ne s'est pas faite au Maroc. En effet, des troupes de danseurs et acrobates du Sud marocain parcouraient l'Europe dans les dernières années du XIXème siècle, et de cette manière Stumme a pu les contacter sur place, en Allemagne. Voici ce qu'il en dit lui-même :

> *[mon informateur est un Chleuh du Tazerwalt], Haj Abdallah Ben Mohammed, directeur d'une troupe d'acrobates qui se produit en ce moment (mai 1894) à Stockholm. Après avoir étudié le chilha en 1889 à Tunis, j'ai pu poursuivre [avec lui] mes recherches en octobre 1892 à Leipzig, en novembre de la même année à Berlin, et au début de cette année à Dresde.*[6]

C'est donc surtout cet informateur, Haj Abdallah Ben Mohammed, et aussi ses compagnons artistes, doués d'une riche mémoire et détenteurs d'un patrimoine oral hors pair, qui permirent à Hans Stumme, au cours de séances étalées sur plusieurs mois, de transcrire aussi bien les *Elf Stücke im Shílḥa-Dialekt von Tázerwalt* [*Onze*

---

[5]"Le chleuh, langue parlée par les Berbères du Sud marocain, se dit aussi, avec des graphies variables : chilha, tachelhiyt, tachelhayt ou tachelhit".

[6] Stumme, Elf Stücke… [Onze textes…], Ed. orig. p. 382, note d.

textes en dialecte chleuh du Tazerwalt] (1894), que les poèmes publiés dans son *Dichtkunst und Gedichte der Schluḥ* [*Art poétique et poèmes des Chleuh*] (1895), et les *Märchen der Schlûḥ von Tazerwalt* [*Contes des Chleuh du Tazerwalt*] (1895). C'est encore Haj Abdallah Ben Mohammed qui fournira la matière des textes de conversation et du glossaire du *Handbuch des Schilḥischen von Tazerwalt*, [*Manuel du chleuh du Tazerwalt*] (1899).

Note : Les *Elf Stücke* [*Onze textes*] ont été regroupés avec les *Märchen der Schlûḥ* [*Contes des Chleuh*] et entièrement retranscrits puis traduits en anglais par Harry Stroomer : *Tashelhiyt Berber Folktales from Tazerwalt (South Morocco)* édité par Harry Stroomer, Rüdiger Köppe Verlag, Köln, 2002.

Transcription des textes en berbère

Le système de transcription choisi par Hans Stumme pour écrire les textes berbères qu'il a recueillis est aujourd'hui obsolète et problématique, pour diverses raisons qu'il n'est pas opportun d'expliquer ici. Il était donc nécessaire de reprendre entièrement ces textes pour les écrire de façon cohérente, correcte et facilement lisible par les lecteurs contemporains. C'est le professeur Harry STROOMER qui s'est chargé de ce travail complexe, mais indispensable pour redonner aux recherches de Stumme tout leur indiscutable intérêt. La présente transcription est fort claire et se rapproche de celle employée par Galand-Pernet, Galand, Leguil, Stroomer (dans ses précédents ouvrages), El Mountassir et d'autres éminents berbérologues.

Annie Devergnas

Avant-propos de l'édition originale de 1895

par Hans Stumme

Tout le monde ne sait peut-être pas qui sont les Chleuh. Les Chleuh (au singulier Chilh ; on prononce H aspiré) habitent dans le Sud du Maroc, depuis la côte Atlantique jusqu'à 8° de longitude (méridien de Paris) vers l'est, et entre 29° et 31,2° de latitude nord, mais ils s'étendent sans cesse un peu davantage vers le nord et le sud, et d'ouest en est. On a peu recueilli leurs chansons et leurs contes ; je présente au public, dans le présent ouvrage, des textes poétiques des Chleuh tout à fait inédits, et je ferai connaître dans moins de quinze jours une collection de textes en prose intitulée : *Märchen der Schlûḥ von Tazerwalt* [*Contes des Chleuh du Tazerwalt*].[7]

[7] Les *Märchen* [*Contes*] paraissent en effet la même année, en 1895, à Leipzig. (A. D.)

L'ART POETIQUE DES CHLEUH

Quand on constate que des peuples commencent à abandonner leur langue, il est à propos, et c'est même un devoir, de fixer celle-ci d'un point de vue grammatical et lexical, et d'aider à préserver ce qui peut l'être de la prose et de la poésie transmises, qu'elles soient écrites ou orales. Le naturaliste collectionne des plantes et des animaux des périodes géologiques passées, et plus la collection est complète, plus on comprend clairement le développement de la flore et de la faune de notre Terre : il en est de même des langues et de l'héritage des peuples. La connaissance d'idiomes de peuples même primitifs ou à demi civilisés nous aide à avoir un jugement plus précis sur le développement des langues de culture ; et d'autre part, la connaissance des contes et autres aspects du patrimoine culturel des peuples, même les plus barbares, est très importante pour l'histoire de la littérature comparée.

Nous ne voulons pas affirmer que les peuples berbérophones d'Afrique du Nord auront abandonné leur langue maternelle sous peu - dans quelques décennies par exemple - mais l'on peut prédire, (ainsi que cela s'est déjà en grande partie vérifié) que c'est ce vers quoi l'on s'achemine dès maintenant, lentement mais sûrement. A la place du berbère, c'est évidemment l'arabe qui se répand partout. Mais avec le déclin des langues berbères disparaît un groupe d'idiomes qui, d'une part, possèdent des traits intéressants qui leur sont spécifiques[1] [*] ou

---

*Toutes les notes et remarques de Stumme sont regroupées dans les notes de fin d'ouvrage.

qu'ils ne partagent qu'avec des langues fort éloignées, et d'autre part, ils sont riches encore d'enseignement dans la mesure où ils présentent une parenté significative avec les langues sémitiques, tant du point de vue grammatical[2] que lexical[3], mais avec des traits souvent encore bien plus archaïques que ces dernières[4].

Les langues des Berbères étant par elles-mêmes déjà fort intéressantes, leur patrimoine en prose ou en vers est d'autant plus digne d'attention. Leurs contes présentent de nombreux points communs avec ceux d'autres peuples d'orient et d'occident ; mais leurs chants surtout sont, à divers égards, tout à fait remarquables. Non pas que la poésie berbère soit exempte d'influences étrangères : on décèle le style et les thèmes de nombreux modèles arabes, en particulier dans les poèmes les plus longs et les plus soucieux des normes. Mais ce qui est caractéristique de la poésie berbère, c'est la manière franchement mystique d'exprimer les pensées, ainsi qu'une prédilection pour les thèmes eschatologiques[5].

Mais il est peut-être prématuré de vouloir dès maintenant porter un jugement général sur la poésie berbère. Car bien que les berbérologues français aient montré ici aussi un zèle remarquable, une infinité de textes n'a pas encore été collectée, et les textes recueillis ne concernent en majeure partie que la poésie des Kabyles algériens et celle des Chleuh marocains[6]. C'est aussi vers ce dernier peuple que se tourne aujourd'hui l'auteur de la présente étude, qui a déjà porté à la connaissance du public des textes en prose en tachelhit du Tazerwalt[7].

La troupe d'acrobates de Haj Abdallah Ben Mohammed, du Tazerwalt, avec qui j'ai déjà eu des contacts répétés afin de réaliser des

observations linguistiques et ethnologiques[8], se trouvait de nouveau à Leipzig en octobre de l'année dernière (1894). Cette fois-ci, ce fut principalement avec Moulay[9] Ali ben Mohammed du Tazerwalt, âgé de vingt ans, que je poursuivis mes recherches, car je découvris qu'il connaissait un grand nombre de chansons. Je pensais en effet qu'il était temps que j'arrête de collecter des contes, ayant rassemblé à ce jour plus de cinquante transcriptions. Mais je n'ai pas seulement retranscrit des poèmes sous la dictée de ce jeune homme ; j'ai aussi saisi l'occasion de m'informer sur les différentes sortes de poésie des Chleuh. Voici maintenant ce que j'ai appris à ce sujet.

Les chansons des Chleuh se classent en quatre catégories :

Lqiṣt, tanḍḍamt, tamawušt, lġna.

1. *Lqiṣt* désigne des « histoires », ainsi que son nom l'indique (c'est le mot arabe القصة). Le sujet de telles histoires poétiques est très souvent inspiré de légendes musulmanes[10], plus particulièrement tirées de l'eschatologie[11], à moins qu'il ne s'agisse d'un événement historique[12], d'un conte[13], ou encore d'un fait vécu, par exemple un récit de chasse[14]. Les *lqṣat* (c'est le pluriel de *Lqiṣt*) dont le sujet est religieux sont en général nommés *lḥadit* (الحديث) ; ils sont considérés comme les plus nobles ; aussi sont-ils accompagnés des instruments de musique les plus prisés, c'est-à-dire les violons (*rribab*)[15], alors que les *lqṣat* aux sujets plus profanes sont accompagnés d'une sorte de guitare, *lgnbri*[16]. Les chanteurs, et assez fréquemment aussi les compositeurs de *lqṣat,* sont les chefs (*ṛṛyus*, sing. *ṛṛays*) des chanteurs et des danseurs (*ihyyaḍn*, sing. *ahyyaḍ*[17]) qui parcourent l'empire du Maroc, en particulier la province du

Souss, en troupes plus ou moins importantes (*ṛṛbiεat*, sing. *ṛṛbiεt*). Ces troupes comprennent fréquemment de soixante à quatre-vingts hommes. Très souvent s'y joignent des hommes appartenant à la corporation des « Tireurs d'élite » (*ṛṛma*, sing. *ṛṛami*), une très ancienne corporation qui fut fondée par Sidi Ali ben Nasr, alors que le patron des *ihyyaḍn* est le célèbre Sidi Hamad ou Moussa (c'est pourquoi on appelle aussi les *ihyyaḍn* les *ulad Sidi Ḥamd u Musa*). Quand ces troupes composites donnent leurs représentations dans leur région d'origine, c'est-à-dire la province du Souss, de langue berbère, la majeure partie de leur spectacle consiste en danses et chants. Les performances acrobatiques et les tirs artistiques ne tiennent pas alors une place très importante. Mais les choses diffèrent lorsque les troupes se produisent dans les régions arabophones du Maroc, ou quand ces hommes très pieux accomplissent le pèlerinage qui leur permet de réaliser leur idéal religieux, et qu'ils traversent alors des régions éloignées telles que l'Algérie, la Tunisie et d'autres pays musulmans, ou encore lorsqu'ils visitent des pays chrétiens. Dans ces pays, où l'on ne parle naturellement pas du tout le berbère, les spectacles de danse liés aux chants n'auraient plus de raison d'être, puisque le contenu des chants ne serait pas compris. Aussi y voit-on des performances d'un autre genre occuper le devant de la scène, à savoir les acrobaties et les tirs virtuoses[18]. Ainsi donc, ces « troupes arabes » [en fr. dans le texte] que l'on voit parcourir l'Europe, et dernièrement aussi l'Amérique du Nord, sont-elles en réalité des troupes de chanteurs, qui ne renoncent à ce qu'ils considèrent comme le meilleur de leur répertoire que pour les raisons que nous venons d'expliquer. Les *ṛṛyus ihyyaḍn* qui composent des poèmes s'essayent bien souvent dans les différents genres

de *lqṣat*. Mais le *ṛṛays* se choisit fréquemment un domaine circonscrit dans cette poésie. Ainsi, l'un compose principalement des *lqṣat* à partir de sujets tirés du *lḥadit* (on leur donne alors le nom particulier de *bab n lḥadit*), un autre choisit de préférence des sujets historiques, un troisième a une prédilection pour les aventures de chasse : de même que chez nous, celui-ci a une inclination pour la poésie religieuse, celui-là pour le genre épique, cet autre pour l'idylle.

Naturellement, il arrive aussi que des chanteurs et poètes de *lqṣat* voyagent sans troupe, et que l'on puisse entendre un pieux troubadour avec son violon, ou un chanteur de *lqiṣt* au style plus profane avec sa guitare, sans accompagnateurs. Les chanteurs de cette deuxième catégorie, itinérants solitaires, sont souvent de pauvres bougres en haillons qui inspirent la pitié. On leur donne le nom particulier de *id bab n lgnbri* (sing : *bab n lgnbri*), c'est-à-dire joueurs de guitare. A côté des *lqṣat* profanes, qui sont encore considérés comme des poèmes de qualité, ils ne dédaignent pas certaines productions qui ne peuvent plus être désignées comme de véritables *lqṣat*. En voici un exemple, chanté par un *bab n lgnbri* :

a bismillah ṛṛaḥman, iġ t nniġ iziyn,
a mkad tziynt, a mawlana, ġ ljnt lfrdawt,
a mkad tziynt, a ṭṭalb illan ġ imi n lmdṛst,
a mkad tziynt, a Maṛs, iziyn ujdig nnk,
a mkad tziynt, a yan f ṛḍan lwalidin!
aḥinu, a immi taḥninit, giġ lli darm,
imikk n waḥšmi, imikk iluln, iɛzzu darm,

imil ġilad ur akk° sul nswi tamuzunt,
ula lfls n wanas, ḥaša km, a tamuzunt!

Traduction :

Au nom de Dieu, le très Miséricordieux ! Quand je dis cela, c'est beau,

De même que tu es beau, oh Seigneur, dans ton paradis !

Que tu es beau, oh sage, debout devant la mosquée,

Que tu es beau, Mars, avec tes jolies fleurs,

Que tu es beau, toi, dont le bonheur est dans la satisfaction de tes parents !

Ah, chère mère, j'étais auprès de toi

Un bon petit enfant ; j'étais alors un nouveau-né et je t'étais cher,

Mais maintenant je ne vaux plus un sou,

Que dis-je, un sou ! pas même un centime!

Ce chant se rapproche bien davantage, par son contenu, du genre poétique *tanḍḍamt*, dont il sera question. On remarque le ton d'auto-critique mélancolique du poète, qui considère sa vie comme un échec ; ce pessimisme se rencontre dans le genre poétique *lqiṣt* aussi fréquemment que dans le *tanḍḍamt*. Le poète parle souvent du mal du pays, dont l'a chassé un quelconque souci ou un chagrin d'amour (voir II, 36-41, et dans les *tanḍḍamt*, le poème T de I). Plutôt que de devoir parcourir le vaste monde, il préférerait de beaucoup être assis dans le cercle familial

(voyez en particulier le *tanḍḍamt* I, Z, D, et aussi les v.8 et 9 de B). Mais en fin de compte le poète considère que tout dépend de la volonté divine ; car « si cela lui arrive, c'est par obéissance à la volonté divine » (voir le v.8 dans III ; ce vers, qui revient très souvent dans les différents *lqṣat*, doit toujours être interprété dans ce sens).

Par ailleurs, les *lqṣat* sont remarquables par la longueur de leurs introductions, dans lesquelles le poète supplie Dieu de lui accorder sa bénédiction ; mais ce faisant, il se perd en digressions, et il n'est pas rare que ces introductions soient plus longues que la partie du poème qui traite du sujet proprement dit.

2- Le *tanḍḍamt* est une sorte de maxime poétique. Les thèmes majeurs du *tanḍḍamt* consistent en réflexions générales sur la vie, en proverbes sur les pays et les peuples et autres thèmes semblables. On trouve souvent aussi d'autres sujets, par exemple de courtes descriptions d'aventures amoureuses, des invectives contre un ami infidèle et ainsi de suite.

Mais ces sujets doivent être traités brièvement, et ne jamais prendre les proportions épiques des *lqṣat*. L'on ramène l'étymologie du mot *tanḍḍamt* à l'arabe classique *nadâma*. Le sens de « regret », et, pour *ndem*, « se repentir, regretter », s'est modifié pour devenir en arabe marocain le fait d'être « profondément absorbé dans ses pensées ». *Tanḍḍamt* signifie donc à peu près « réflexions poétiques ». [Ici Stumme propose une étymologie éronnée. La base morphologique de *tanḍḍamt* est plutôt *nḍḍm* « organiser, composer un poème » (H. Stroomer)]

On nomme *anḍḍam* (pluriel *inḍḍamn*) le compositeur du *tanḍḍamt* (qui en est évidemment aussi l'interprète). L'*anḍḍam* parcourt les régions berbères du Maroc en habits blancs et porte toujours un turban blanc sur la tête. C'est également un chanteur nomade. Mais il arrive souvent, et surtout ces dernières années, qu'il se fixe en un lieu et qu'il y reste, à condition que l'on apprécie quelque peu son talent et qu'on lui procure un salaire. En effet, on invite toujours un *anḍḍam* aux noces, afin qu'il rende la fête encore plus attrayante grâce à son chant. Du reste, pour une telle occasion on invite en général deux *inḍḍamn* : ils apportent leurs tambourins (*tilluna*, singulier *tallunt*), à l'exclusion de tout autre instrument, et débutent leurs chants le soir, vers dix heures. Les deux chanteurs chantent alternativement, souvent jusqu'aux premières lueurs de l'aube. Par ailleurs, ils ne se produisent pas en général dans la maison où se fête le mariage, mais sur une place suffisamment grande, à proximité de cette maison. On y allume un feu ; les deux *inḍḍamn* s'installent sur le sol auprès des flammes qui s'élèvent, et tandis que le cercle des auditeurs se forme autour d'eux, ils donnent le meilleur de leur art. En guise de salaire, on leur offre généralement un agneau, parfois un bœuf ou même un cheval ; ils obtiennent quelquefois aussi de l'argent.

L'appellation de *anḍḍam*, qui est encore partout employée et comprise, commence malgré tout de nos jours à devenir archaïque. On se sert presque plus volontiers de l'expression *syyaḥ n umarg* (mot à mot : « celui qui voyage avec des chants » ; l'expression se trouve par exemple en I, v.107) ; elle s'emploie à coup sûr lorsque le chanteur de *tanḍḍamt* ne peut pas encore se flatter d'avoir une grande renommée, et quand on ignore s'il est vraiment capable d'improviser ou bien s'il répète

simplement des chants appris. Quand on parle d'un « *anḍḍam* », on garde toujours à l'esprit que le chanteur est un authentique poète, de la famille spirituelle de Sidi Hammou, *l'anḍḍam* le plus célèbre. Comme de nos jours le don de poésie devient de plus en plus rare, ainsi que l'on me l'a clairement affirmé, et comme les chanteurs de *tanḍḍamt* ne font plus que rarement entendre leurs propres poèmes, cette appellation de *anḍḍam* tend à devenir de plus en plus archaïque.

Si le curieux récit qui va suivre, expliquant comment on peut devenir un authentique *anḍḍam*, n'était pas une légende, nous ne pourrions pas comprendre pourquoi le nombre des *anḍḍam* bénis du ciel est en diminution ! « Celui qui veut devenir un *anḍḍam*, m'a-t-on expliqué, doit se rendre à une certaine grotte dans l'Ouad Sous nommée *ifri n qaw*[19], et y égorger un bœuf noir qui ne doit porter aucune marque blanche. Il doit déposer la viande près de lui et dormir trois nuits devant la grotte. La quatrième nuit, la Mère des Esprits de cette grotte sort des entrailles de la montagne et lui ordonne de l'y suivre. A l'intérieur de la caverne, d'autres esprits lui apparaissent, lui apportant des plats de couscous en lui ordonnant de se servir copieusement. Si l'homme a peur et refuse d'y toucher, les esprits le mettent à mort ; mais s'il en mange, ils le laissent en paix. Plus il en mange, plus cela lui est bénéfique ; car chaque grain de couscous avalé deviendra une chanson ».

Par ailleurs, les *inḍḍamn* n'accomplissent que très rarement le pèlerinage à la Mecque[20]. En fait, ils aspirent profondément à l'accomplir ; mais s'ils le font, ils s'éloignent de la poésie *tanḍḍamt* et ne sont donc plus à proprement parler des *inḍḍamn*. Car ce genre poétique

ne passe pas pour assez noble pour être digne d'un *ḥajj*. Seuls les *lqṣat* conviennent à un *ḥajj*, et seulement ceux qui tirent leur sujet du *lḥadit*.

3. Le *tamawušt* est une sorte de chanson de moquerie ou de querelle entre un homme et une femme, précisément entre un jeune homme et une jeune fille. Être chanteur ou chanteuse de *tamawušt*[21] n'est pas à vrai dire un métier, mais il existe des personnes qui pratiquent ce genre avec une grande maîtrise. Le *tamawušt* aussi est généralement chanté de nuit, comme le *tanḍḍamt* ; on allume un feu en plein air sur une place dégagée, et un jeune homme choisit une jeune fille pour lui donner la réplique dans ces chansons satiriques. Chacun place un petit récipient devant lui, dans lequel les auditeurs jettent une piécette quand le chanteur ou la chanteuse vient de trouver une réplique particulièrement bien sentie. Les vers suivants donnent un exemple de *tamawušt*.

tnna as nttat:
iġ ittut iggig, mḥrrišn ignwan,
trart ulli, a yamksa n tiḍaf !
inna as ntta:
iġ ittut iggig, mḥrrišn ignwan,
nrar ulli.
tnna as nttat:
amar islid islin iġil n tmšḥaḍin,
ukan išša gis babak, a yamksa n wulli !
inna as ntta:
iṣḥḥa lxir, ya Ṛbbi, lli km igan,
a yambur, a ṭẓẓaṭṭ i twizi

Traduction:

Elle lui dit :

Quand il tonne, et que le ciel est mauvais,

rentre les moutons, berger attentif ![22]

Il lui répond :

Quand il tonne, et que le ciel est mauvais,

je rentre les moutons.

Elle lui dit :

Si seulement je pouvais prendre une brassée de verges

pour te frapper avec, berger ensorcelé ![23]

Il lui répond:

Grand merci, mon Dieu, d'avoir créé cette vieille fille,

qui moud de la farine pour les journaliers !

Nous pourrions presque croire que ces vers ne sont rien d'autre que des moqueries échangées entre un jeune berger et une jeune fille qui se taquinent dans les champs. Mais on m'a formellement assuré que de telles chansons (qui ne sont d'ailleurs pas des railleries de bergers) sont porteuses d'une signification beaucoup plus secrète ; mais mon informateur n'a évidemment pas pu me dire le sens véritable de ces vers. Dans les paroles du berger : « *iġ itut iggig, mḥrrišn ignwan, nrar d ulli* »

se cacherait une obscénité. Il est donc tout naturel que la jeune fille souhaite pouvoir copieusement fouetter le berger.

En outre, on dit qu'il n'est pas rare qu'une jeune fille (en supposant qu'elle soit une bonne chanteuse de *tamawušt*) explique qu'elle n'acceptera son prétendant - si celui-ci n'est pas trop à son goût - qu'à la condition qu'il la vainque dans le *tamawušt*. On assiste alors à un véritable duel chanté dont l'enjeu est le mariage. Si la jeune fille constate que le prétendant la surpasse en esprit et en répartie dans le duel chanté, elle se déclare vaincue et accepte d'être sa femme[24]. Mais si elle le bat, le jeune homme se retire honteux et en colère. Bien souvent il quitte alors son village natal et ne revient plus jamais se montrer sur les lieux de sa défaite.

4. Le terme ***lġna*** désigne les petites chansons que les femmes aiment à fredonner dans leurs occupations domestiques ou dans leurs travaux de plein air. Les Berbères que je connais ont montré le plus grand dédain vis-à-vis de ces chansonnettes, et ils étaient d'ailleurs tout à fait incapables de me donner un exemple de *lġna*. Ces chansons, qui sont peut-être justement les plus authentiquement populaires et les plus naïves, sont donc considérées au sein de ce groupe berbère - selon un préjugé sans fondement - comme insignifiantes et indignes d'intérêt, de même que les Arabes de notre époque dédaignent les poésies populaires les plus authentiques.

Plutôt que de continuer à considérer l'art poétique des Chleuh sous un angle général, nous allons examiner maintenant de plus près trois

échantillons de cette poésie retranscrits ci-dessous, du point de vue de leur contenu, de leur style, etc.

(**I** illustre le genre *tanḍḍamt*, **II** et **III** le genre *lqiṣt*).

I.

Les poèmes de cette collection de *tanḍḍamt* - en tout 39 pièces transcrites - sont tous attribués à Sidi Hammou[25], le plus célèbre *anḍḍam* des Chleuh. Sidi Hammou, qui selon les Chleuh était un noir (ou tout au moins avait-il la peau très sombre), aurait vécu à l'époque du célèbre poète gnomique de langue arabe, Sidi Abderrahman el-Mejdoub[26]. Quand on les interroge davantage, certains Chleuh disent que el-Mejdoub n'était encore qu'un enfant alors que Sidi Hammou était déjà un très vieil homme ; d'autres sont d'avis qu'ils étaient à peu près du même âge ; ils se seraient même mesurés en des concours de poésie et de chant, au cours desquels el-Mejdoub aurait composé et chanté en arabe, tandis que Sidi Hammou s'exprimait pour sa part en tachelhit ; chacun d'eux comprenait la langue de l'autre. El Mejdoub, le père spirituel de poètes gnomiques algériens tels que Ahmed ben Youssouf, Yaqoub ech-Chrif, Ali Bou Nab, Abd er-Rahman bou Hamed, etc.[27], aurait vécu aux environs de l'an 800 de l'Hégire ; il était en effet le maître de Ahmed ez-Zarrouk, qui vécut de 845 à 899 de l'Hégire et par la suite enseigna la religion et d'autres disciplines à Bougie[28]. Si Sidi Hammou était bien du même âge que el-Mejdoub, il faudrait donc le situer lui aussi aux environs de 800 de l'Hégire, soit à peu près en 1400 de l'ère chrétienne. Ces chants auraient donc à peu près 500 ans[29].

La majeure partie des 39 textes de cette collection débute par le vers : *irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igellin* (« Dieu te soit miséricordieux, Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait… »), un vers qui a donc été rajouté après la mort de Sidi Hammou. Certains poèmes débutent sans ce vers introductif (ainsi les pièces B, C, D, E, Y, L', M' et O'). Il n'en demeure pas moins qu'ils sont également attribués à Sidi Hammou, ce qui du reste est très vraisemblable, car ces poèmes sont tout-à-fait semblables aux autres quant au style. La présence ou l'omission de ce vers introductif est laissée à la discrétion du récitant. D'autre part, beaucoup de pièces présentées ici séparément vont ensemble, par exemple V et X, ou X et Y (pour la succession de V et X, voir note 87) ; ce vers d'ouverture peut ainsi apparaître en des positions où il n'a pas lieu d'être, et une fois inséré en ces endroits, il sépare des vers qui en réalité devraient se suivre. Inversement, certains morceaux présentés comme formant un tout me paraissent être plutôt un assemblage de poèmes distincts. Ainsi dans B, les vers 6 et 7, ou encore les vers 8 et 9, peuvent aussi bien figurer de façon autonome. De même dans C, les vers 10 et 11, 12 et 13, 14 et 15, 16 et 17 - dans F, les vers 23 à 26, et 27 à 30, et dans Z, les vers 150-156 et 157-162. Enfin dans E', H' et I', les diverses maximes comprennent toutes les mêmes idées générales mais se présentent comme des sentences ou des paraboles indépendantes.

Nous avons déjà dit plus haut que la poésie *tanḍḍamt* était principalement une sorte de poésie gnomique, mais que des sujets autres que des maximes pouvaient aussi servir de thème à certains poèmes. Nous pourrions ainsi classer les 39 poèmes de la collection en fonction de leurs thèmes. Les pièces A, B, D, E, I, K, O, Q, D', E', K' et L'

traitent de la philosophie pratique de la vie, en général ou en particulier, pour décrire, conseiller ou mettre en garde. Parmi ces poèmes, A, E et D' recommandent particulièrement la patience et le contentement, B traite un thème également évoqué en D', puisqu'il parle du vrai bonheur familial ; L' met en garde contre l'orgueil et l'arrogance, K' contre les projets ambitieux, K, D et I réprouvent la cupidité et l'avarice, Q conseille la bonté même envers ceux qui ne le méritent pas ; O met en garde contre les bavards, E' contre le mauvais voisinage. D'autres groupes de poèmes ont pour sujet les relations d'amitié : F, L, M, P, R, S, A', C', F' et M'. On y rencontre là aussi des thèmes particuliers : l'ami bavard dans les vers 22 à 26 de F, l'ami orgueilleux dans les vers 27 à 30 ; dans L, l'ami infidèle (ou peut-être encore le frère ? voir note 77), ainsi que dans R et S[30] ; l'ami vantard en M ; celui qui détruit l'amitié est décrit en F' ; I' et A' conseillent de mettre l'ami à l'épreuve, dans C, l'amitié est finalement rompue pour toujours, alors que M' est une affirmation très pathétique de cette même amitié.

Sous le terme d'« ami », il faut assez souvent comprendre « amie », comme dans toutes les poésies orientales. C'est très clairement le cas en G' ; c'est de « l'amie », ou plus exactement de la bien-aimée, de l'amour et de ses aventures qu'il est également question dans quelques autres pièces de la collection. Nous pensons aux morceaux C, G, N, T, X, B', H', I' et N'. B' et N' parlent des larmes qu'engendrent les tourments de l'amour, N dépeint le pouvoir de l'amour sous les couleurs les plus ardentes, G nous décrit une aventure qui, souhaitons-le, n'aura pas la conséquence affligeante des aventures dépeintes en T, X, Y et Z, car l'amour y a des conséquences mortelles (X et Y) ou bien il entraîne

l'amoureux loin de sa patrie (T et Z). De plus, nous trouvons en I' une condamnation de « l'amour de notre époque » : le poète se pose donc en ce domaine en « *laudator temporis acti* ». Les pensées exprimées dans la pièce H' ont une résonance mystérieuse toute particulière ; le sens de ce groupe de poèmes, aux accents parfois quelque peu lascifs, paraissait toutefois parfaitement clair à mon informateur, malgré tous les passages obscurs. A travers ce morceau, il est par ailleurs intéressant de voir comment se transmet dans la mémoire populaire, en même temps que le texte, une tradition de commentaire. L'on ne saurait trop invoquer un semblable phénomène au moment de juger les commentateurs nationaux des anciens poètes arabes. Bien trop souvent, l'on croit que tel ou tel auteur d'un *šarḥ* livre son jugement personnel, alors qu'il ne fait que fixer par écrit le *šarḥ* tel qu'il s'est retransmis dans la tradition populaire.

Mais Sidi Hammou ne parle pas seulement de l'amour pour la femme, mais aussi de la haine envers la femme. Que l'on examine dans cette optique la pièce C, où le jugement porté sur les femmes est incisif et radical.

Les poèmes H et V[31] contiennent d'intéressantes maximes sur différentes localités et régions du Maghreb ; le premier concerne le Sud du Maroc, le second la ville de Tunis, dont le poète vante la beauté ainsi que celle de ses habitants, d'une façon un peu emphatique. Nous sommes d'avis que la ville et la vie qu'on y menait ont dû lui paraître très agréables. Il est donc surprenant que la tradition des Chleuh contemporains affirme que Sidi Hammou n'a jamais quitté le Maroc et donc qu'il n'a pas pu voir Tunis. Les Chleuh contemporains pensent que

les jugements de Sidi Hammou sur les pays et les peuples ne sont que le reflet de l'opinion qu'il s'est faite en écoutant les descriptions de ceux qui les ont visités. Par ailleurs, certains poètes gnomiques algériens, par exemple Ahmed ben Youssouf, ont eux aussi la réputation de ne pas donner leur propre point de vue en ce qui concerne les villes, etc., mais de simplement formuler de façon poétique les opinions de tierces personnes. Du moins ai-je entendu ce point de vue à Alger[32].

Nous trouvons enfin en U, W et O' trois poèmes au contenu différent. U et W sont quelque peu apparentés : nous pourrions les décrire tous deux comme des paraboles présentant la forme d'un récit et d'une question. Le deuxième poème (« Qu'est-ce que le paradis sur terre ? Est-ce une chanson ? » etc.) ne diffère pas beaucoup d'un chant de Soulma ibn Rabiɛa dans bab el-'adab des Ḥamasa[33]. Le premier, U, offre presque une tonalité de Nouveau Testament. Dans O', le dernier chant de la collection, Sidi Hammou s'affirme enfin comme un fervent musulman.

Le style de ces divers poèmes est très homogène, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut. Mais on note un contraste assez fréquent entre une certaine ampleur d'expression et une agréable brièveté en d'autres endroits (que l'on compare par exemple les pièces F, O, P, V, F' et G' avec D, E, I, M et E'). Nous discuterons plus loin des questions de philologie et de métrique dans les poèmes de Sidi Hammou, car nous voulons traiter ces aspects pour les trois catégories de poèmes en même temps.

II

Le poème sur la prise d'Alger par les Français en 1830, poème du genre *lqiṣt*, peut être qualifié d'épopée historique. Je ne saurais dire exactement à quelle époque il a été composé. Mais on y trouve ces vers « les défenseurs de la Foi, les Zouaoua, ont tous péri dans les batailles » (vers 91), qui se rapportent sans aucun doute à la totale soumission des Kabyles, qui, nous le savons, n'eut lieu qu'en 1857[34]. Aussi serait-il préférable de ne pas placer la composition de cette *lqiṣt* avant cette date. Il en va autrement si nous comprenons par défaite totale des Zouaoua la répression définitive de l'insurrection de 1871. Dans ce cas, le chant serait plus récent. Au demeurant, mes informateurs étaient d'avis que ce vers (91) se rapporte à l'insurrection de 1871 et à sa répression.

Qui est l'auteur de cette épopée ? La seule réponse que j'aie pu obtenir des Chleuh est qu'il s'agit d'un quelconque *ṛṛays ihyyaḍn* de renom. Il aurait voyagé jusqu'à Alger, et aurait assisté à l'oppression de ses coreligionnaires par les chrétiens. Il y aurait aussi appris l'histoire de la prise d'Alger et celle de la défaite des Kabyles, et aurait donc composé ce chant afin d'exhorter ses compatriotes marocains à la lutte contre les infidèles. Le caractère tendancieux de ce poème est évident, surtout dans les derniers vers. Le vers 95 dit précisément : « La lutte est proche ». La haine des chrétiens est suffisamment claire à maints endroits : voyez les déclarations fanatiques des vers 71 et 72 (« … le chrétien, qui se réclame de l'enfer : car il ne désire pas le paradis, il a pour tapis les flammes de l'enfer »).

Mais si ardents qu'apparaissent chez le poète sa haine contre les incroyants et son zèle pour la bonne cause de la guerre sainte, sa connaissance des faits précis concernant la chute d'Alger est en revanche incontestablement superficielle. Le déroulement de cet événement n'est narré que dans ses grandes lignes les plus générales. Aucun nom n'est cité (par exemple celui du Dey Houssain ou de Charles X de France), non sans doute pour cacher les détails ou taire les noms propres, mais parce que de toute évidence le poète les ignore. Mais le plus grave est qu'au vers 78, la prise d'Alger se trouve imputée aux Anglais. Ecrire une épopée sur une guerre sans être informé de l'identité des nations ennemies relève vraiment de la plus haute naïveté. Au demeurant, il faut signaler ici que *ingliz* est souvent synonyme chez les Chleuh de « chrétien », les Anglais s'étant fait voir le long de la côte du sud-ouest marocain davantage que les autres nations chrétiennes. Les Chleuh que j'ai interrogés à ce sujet ont d'ailleurs attiré mon attention sur ce fait (ce qui dégagerait le poète de l'accusation d'ignorance). D'autres pensaient toutefois que le poète désignait bien les Anglais, car de telles confusions sont possibles pour un chanteur itinérant qui rencontre tant de nations chrétiennes « qui se ressemblent toutes ». Il est remarquable encore que la ville d'Alger (*ddzayr*) ne soit pas du tout nommée.

Nous connaissons également des épopées kabyles sur la prise d'Alger. Il faut immédiatement mentionner le premier poème de la belle anthologie de Hanoteau[35], poème intitulé « Prise d'Alger par el-Hadj Âmeur-ou-el-Hadj des Imecheddalen ». Les faits historiques sont beaucoup mieux détaillés dans cette épopée kabyle, et de nombreuses personnalités historiques y sont présentées et décrites. Mais les poèmes

épiques qui décrivent le soulèvement kabyle de 1871 sont encore une fois d'un ton plus vague et plus général[36] ; d'ailleurs ce sont, par endroits, à peine encore des épopées, plutôt des poèmes diffamatoires contre les dirigeants de l'insurrection dont le geste ne fut couronné d'aucun succès.

L'introduction de notre épopée *tašlḥit* est tout à fait remarquable, en particulier par son ampleur ; car elle occupe les deux tiers de tout le poème, soit 63 vers sur une totalité de 96. Les dix derniers vers de la *lqiṣt* constituent à leur tour une sorte d'épilogue, ce qui fait que le noyau de l'épopée ne comprend finalement que 23 vers.

Examinons de plus près l'enchaînement des idées dans l'introduction. Il se présente à peu près comme suit : après avoir attiré l'attention sur le contenu bouleversant de son poème, basé tout entier sur des faits réels, et dont il garantit l'exactitude (v.1 à 3), le poète aborde aussitôt le domaine religieux et exhorte à la foi et à l'accomplissement des devoirs envers Dieu. Le principal de ces devoirs est le pèlerinage à la Mecque, un devoir pour chaque musulman, et le fait que lui, le poète, ne puisse pas le réaliser - car il ne possède pas l'argent indispensable - est l'un de ses plus grands soucis (v.4 à 11). Car il n'est qu'un pauvre bougre qui parcourt le monde en tant que chanteur, et à qui aucun ami ne rend visite ; la poésie seule est sa fidèle amie, et les mélodies s'approchent de lui la nuit et viennent là où il dort (v.12 à 15). Aussi a-t-il aujourd'hui un nouveau chant à présenter, grâce à la Poésie qui est venue lui rendre visite. Un chant qu'il ne saurait commencer de plus belle façon qu'en invoquant Dieu et « Son peuple », c'est-à-dire ceux qui furent particulièrement distingués par la miséricorde divine (v.16a). Si

seulement Dieu pouvait lui accorder à lui aussi Sa miséricorde ! Mais Dieu a décidé qu'il voyagerait de pays en pays (v.16b) et l'on ne peut rien changer à la volonté divine (v.17). Peut-être est-ce déjà un péché que d'envisager de modifier la prédétermination divine ? Aussi veut-il faire pénitence (18a). On sait bien du reste ce qui attend celui qui se révolte contre les décrets divins ou qui s'endurcit dans l'incroyance : toutes sortes de tourments l'attendent après sa mort (v.18b à 26). Alors, à quoi bon richesse et puissance sur terre, puisqu'après la mort, celui qui recherchait l'argent et les biens est châtié (v.27 à 29). Celui qui possède argent et biens en souhaite toujours davantage ; son âme se durcit et il ne connaît pas le repentir (v.30 à 34). Que Dieu veuille le préserver de sentiments aussi terre-à-terre (v.35) ; mais que Dieu le préserve aussi de la fatale passion amoureuse ; car c'est précisément l'amour pour une jeune fille aux cheveux ondulés qui l'a chassé loin de chez lui et l'a éloigné de ses père et mère (v.36 à 41).

Une fois qu'il considère avoir ainsi assez parlé de lui-même, il se tourne de nouveau vers « le peuple de Dieu » pour y distinguer le khalife Ali - après avoir d'abord nommé, de façon assez abrupte, le Prophète et Fatima (v.42). Ce choix n'est pas fortuit, car Ali passe pour un combattant intrépide, et il doit servir d'exemple aux autres combattants dans leur lutte contre les chrétiens, lutte que le poète veut prêcher[37]. La bravoure de Ali est donc décrite avec plus de précisions (v.43 à 50).

Le poète considère qu'il a maintenant suffisamment évoqué le peuple de Dieu. Il se décide donc à aborder le véritable sujet de son poème avec la formule d'introduction favorite, *bismillah* (« au nom de

Dieu ») (v.51). Mais ceci le retient encore et lui donne matière à de nouvelles considérations : il explique ici en 13 vers (51b à 63), de façon détaillée, combien il est salutaire de prononcer ces paroles en débutant une tâche, paroles qui ouvrent le Coran et que lance aussi le faucon quand il s'envole dans le ciel à la recherche d'une proie.

Il ne fait pas de doute que cette introduction, aussi prolixe puisse-t-elle nous paraître à nous, occidentaux, capte l'attention de l'auditeur oriental. L'impression produite par l'ensemble du poème sur les auditeurs doit être fort puissante et émouvante. Lorsqu'un *rrays ihyyaḍn* chante ce poème, les assistants commencent à pleurer dès les premiers vers - c'est ce qu'on m'a affirmé - et même les hommes forts ne peuvent retenir leurs larmes.

III.

Ainsi que nous le disions plus haut, les aventures de chasse peuvent également constituer la matière des *lqṣat*. Nous trouvons cela très naturel, car les *ihyyaḍn* sont en contact constant avec les *ṛṛma*. Le thème de la chanson de chasse rapportée ici a déjà été traité de façon semblable dans les poèmes d'autres peuples[38] : un chasseur (et plus particulièrement, ici, un membre de la corporation des *ṛṛma*) se rend à la chasse. Il découvre un troupeau de gazelles et a l'intention de porter à l'une d'elles le coup fatal, quand la gazelle se met à lui parler et lui demande en termes touchants quel mal elle lui a fait pour qu'il veuille la tuer. Le chasseur ne trouve pas la force de tirer ; il rentre chez lui, et les paroles de la gazelle, qui lui ont fait prendre conscience de sa cruauté

passée envers les animaux innocents, le tourmentent tellement qu'il en tombe malade.

Cette chanson n'est évidemment pas un chant de louange pour les membres de la corporation des *ṛṛma*. D'autres chansons au contraire célèbrent le statut du chasseur, par exemple un chant (écrit en arabe) communiqué par Max Quedenfeldt et le Dr. Friedrich Müller en 1889, dans *Zeitchrift f. Ethnologie, Abhandlungen* [*Revue d'Ethnologie, Communications*], p. 582.

D'autres chants encore montrent comment un chasseur qui chasse un vendredi - ce jour-là, la chasse est considérée comme un péché - voit apparaître son saint patron, Sidi Ali ben Nasser, qui le blâme pour ce méfait. Nous rapportons ici un conte sur ce même thème :

Yan ššix n ṛṛma illa x Waskurn, ar ikkat aynna iẓṛa. Ar yan wass iffuġ s lxla iṣiyyd, ġassann iga ljmuɛa, yaf yan uẓnk°ḍ; yut t s lxfif, iḥrrk as ixf, iɛawd as daġ, iḥrrk daġ ixf, iɛawd as daġ, iḥrrk daġ ixf. Iwurri d s tgmmi nns, ign ġ yiḍ, ibidd srs yan urgaz imlluln, inna yas: «Max aylliġ yyi tutt iḍgam s kraḍ talxfifin» Inna yas: «Ma tgit?» Inna as: «Nkki giġ Sidi Σali bn Naṣr», inna as: «Ha takurayt inu, hann gis kraṭ talxfifin lli s yyi tutt.» Iftu. Mnġinn ur ar sul ikkat walu.

Traduction :

A Askurn[39] vivait un célèbre chasseur ; il tuait tout ce qu'il visait. Un jour qu'il partait à la chasse - mais c'était un vendredi - il rencontra une gazelle. Il tira sur elle, mais elle lui fit alors de la tête un signe de

dénégation. Il tira une deuxième fois ; elle secoua à nouveau la tête. Et de même une troisième fois. Puis il rentra chez lui. Mais la nuit, alors qu'il était endormi, un homme vêtu de blanc lui apparut. Il lui dit : « Pourquoi as-tu tiré trois balles sur moi hier ? - Qui es-tu ? » demanda le chasseur. L'homme répondit : « Je suis le saint Ali ben Nasser, et ceci est mon bâton : vois, les trois balles que tu as tirées y sont enfoncées ! » Puis le saint disparut. Depuis ce jour, le chasseur n'a plus atteint aucune cible.

En ce qui concerne la *lqiṣt* dont il s'agit ici, l'introduction en est également très longue (comme dans le poème II). Il nous paraît curieux que des chansons de chasse débutent par de longues introductions religieuses, mais nous devons considérer que la corporation des chasseurs présente un caractère semi-religieux, de même que dans beaucoup d'autres domaines chez les orientaux. La succession des idées dans l'introduction (de même que dans les vers 51 à 63 du poème II) consiste en variations sur l'expression *bismillah*.

Nous pouvons dire que le style de l'ensemble du poème est aussi ample que celui de l'introduction, les paroles de la gazelle exceptées (v.33 à 37) : l'économie d'expression est ici le reflet de sa sincérité. Parfois les longueurs rendent même la description comique : elles montrent à quel point il est difficile pour le poète d'arriver enfin au fait ! Le chasseur a déjà aperçu au loin, auprès de la source, le troupeau de gazelles - dont on nous dit à deux reprises qu'il est assoiffé - et il a déjà envoyé un rabatteur par des chemins détournés afin de rabattre les bêtes. Mais il n'a pas encore retiré le fusil de son fourreau. Il réussit enfin cette opération (v.28). Et finalement (v.30), il est prêt à tirer !

En ce qui concerne l'usage de la langue, la langue *tašlḥit* poétique se distingue fréquemment de celle de la prose. De même la langue des poèmes ci-joints est-elle différente de celle des textes en prose transmis par les Chleuh. Cela n'a rien de surprenant, car ce trait est commun à presque tous les peuples. Dans une époque très reculée, les expressions employées par le poète appartenaient à la langue parlée effectivement, alors que le peuple en question faisait ses premiers essais poétiques. Mais plus tard, lorsqu'on a pris les poésies les plus anciennes pour modèles, on en a volontiers retenu justement les expressions déjà vieillies, auxquelles leur archaïsme même donnait un cachet poétique. C'est ainsi que l'on retrouve dans les poèmes de la partie II, composés bien plus tardivement, beaucoup d'expressions également présentes dans les poèmes de I (entendons : des expressions aujourd'hui archaïques). De fait, la technique du langage poétique de ces deux pièces (ainsi d'ailleurs que du texte de la partie III, et des poèmes retranscrits pages 15 et 18) est tellement semblable qu'il paraît tout à fait impossible d'estimer leur date de composition en ne se basant que sur l'usage de la langue. Par ailleurs, la langue poétique chleuh ne se démarque pas, en général, de façon très significative de la langue prosaïque, du moins pas suffisamment pour que des vers entiers restent incompréhensibles au Chleuh d'aujourd'hui (comme c'est par exemple le cas de la poésie arabe ancienne pour l'Arabe moderne). Et lorsqu'un ou plusieurs vers ne sont pas compris par le Chleuh contemporain, cela tient toujours à l'expression volontairement obscure du poète[40].

Mes informateurs, Haj Ali, Haj Abdallah et d'autres Chleuh, m'ont signalé les mots suivants comme étant étrangers à leur «dialecte » (c'est ainsi que nous nous exprimerons désormais) :

gir : vaurien (I, 5, 16, 206, 211 et 212)

tirbatin[41] : jeune fille (I, 36)

ẓẓil : être beau (I, 223)

aġudid : rocher (II, 1)

mklli : comme (II, 2)

ġinkann : ainsi (II, 52)

inna : mère (I, 9)

addag : arbre (I, 10)

ini : quand (I, 56, 165, 251 ; III, 6, 7 et 10)

tini : quand (I, 99, 177 ; II, 24 et 25 ; III, 15)

laḥ : il n'y a pas (I, 68, 69, 218 et 248 ; II, 88)

siġ : aussitôt (I, 179)

it (comme dans la prose *nit*) : aussi, de même (I, 211)

awad : celui-ci (III, 16 : *awad yiznk*^{wa}*ḍ* « ces gazelles » (signifie littéralement : « celui-ci des gazelles »)

wallid, wa lli d : celui qui (III, 33).

Les formes ou les usages des mots suivants diffèrent de leur emploi habituel :

nġ : dans le sens de « car » (II, 28)

dar ou *ad dar* : dans le sens de « avoir », sans suffixe personnel (parfois lié à *illa*, « être ») (I, 57 ; II, 5 et 9)

war : en tant que préfixe privatif, par exemple dans *war laman*, « infidèle » (I, 52)

d : en tant que particule introduisant une réponse (I, 6 et 7 ; II, 96)

skr : dans le sens de « prendre, posséder » (sinon, « faire ») (I, O ; III, 19)

le pluriel *ida skakin* : « sabres » (I, 197[42])

la position de *mqquṛn* dans *mqquṛn a sidi* : grand seigneur (en prose on ne pourrait dire que *a sidi mqquṛn*).

Il est donc assez difficile de dire dans quelle mesure de telles tournures ou usages sont exclusivement propres au style poétique. Il est fort possible qu'ils aient été des expressions tout à fait correctes dans la prose du dialecte du poète. Quoiqu'il en soit, dans ces poèmes, les expressions qui ne sont pas tout à fait familières au Chleuh d'aujourd'hui lui paraissent poétiques, et dignes de servir de modèles en poésie.

Cependant, deux phénomènes caractérisent de façon formelle l'usage poétique de la langue. Premièrement, la grande liberté d'emploi du pluriel dans un sens singulier (ceci est vrai surtout pour le pluriel des verbes et des pronoms), et deuxièmement, dans le domaine des figures de style, la « *syntaxis ornata* », l'usage abondant de l'apostrophe et de la personnification.

Dans les poèmes ci-joints, nous avons compté 102 exemples illustrant le premier cas de figure, dans lequel le pluriel a valeur de singulier ; plus précisément, 64 cas dans les poèmes de la partie I ; 19 en II et 19 aussi en III.

Voici quelques cas de l'emploi de la forme verbale plurielle à la place du singulier : I, 5 : *ad rurn* pour *a d irur* ; I, 47 : *asin k* pour *yasi k, ar k kkatn* pour *ar k ikkat* ; I, 93 : *nšrk* pour *šrkġ* ; I, 110 : *ad ak nskr* pour *ad ak skrġ* ; I, 137 : *nkka* pour *kkiġ* ; I, 153 : *tallamt* pour *tallat* ; I, 178 : *a ur gin* pour *a ur ig* ; I, 179 : *a s gan* pour *a s iga* ; II, 16 : *nzur* pour *zurġ* ; II, 17 : *nṣṛṛf* pour *ṣṛṛfġ*; II, 23 : *tumnm* pour *tumnt* ; II, 49 : *lkmn* pour *ilkm* ; II, 79 : *nssrgm* pour *ssrgmġ* ; III, 13 : *ad am d awin* pour *ad am d yawi* ; III, 21 : *ar nstara* pour *ar staraġ* ; III, 22 : *tn nufa* pour *tn ufiġ*.

Voici quelques exemples d'utilisation du confixe pronominal pluriel au lieu du singulier ; dans certains cas la forme verbale elle-même est au pluriel, ainsi dans *ad asn t ng* (II, 2) ou *nεawd asn* (voir ci-dessous) : I, 24 : *wi nnun* pour *wi nnk* ; I, 52 : *giwn* pour *gik* ; I, 57 : *fillaġ* pour *filli* ; I, 123 : *ak k°nt ix°lu* pour *ak km ix°lu* ; I, 132 : *at tn trbut* pour *at t trbut* ; I, 215 : *tama nnun* pour *tama nnk* ; I, 239 et 242 : *a stnt uk°an* pour *a stt uk°an* ; II, 17 : *gisn* pour *gis* ; II, 68 : *ar darun* pour *ar dark* ; II, 94 : *ssif ad nnun* pour *ssif ad nnk* ; III, 40 : *nεawd asn* pour *εawdġ as*.

Enfin, voici des exemples de noms au pluriel au lieu du singulier : I, 138 : *ikalln* pour *akal* ; I, 153 : *iġgumitn* pour *aġgumi* ; I, 154 : *imawn* pour *imi*.

Le changement de nombre paraît bien sûr particulièrement curieux dans des successions de mots très rapprochés ; ainsi arrive-t-il

qu'un pronom personnel placé à côté d'une forme verbale ne porte pas la même marque de nombre que cette dernière (I, 101 : *nkki ur ngi* : je ne suis pas, littéralement, « je ne sommes pas »). Concernant le changement de nombre dans une même période ou succession de phrase, voir par exemple I, 82-84 : *iġ ur iẓḍar* (sing.) *a yadd* (sing.) *i mraw, nġin* (plur.) *mraw, gin* (plur.) *mraw d inq°lab*, *ar sul nqqan* (plur.) *mraw, iskḍu* (sing.) *i mraw lhnd, ar iṭṭay* (sing.) *mraw*; voir aussi II, 2 : *a s riġ ad asnt ng* ; II, 73 : *iksuḍ at ttεraqn ġ waman*, et II, 80 : *ur iri … ad šṛṛun*[43].

L'apostrophe d'être animés et inanimés (personnification) est si courante dans les chants chleuh que je connais, qu'elle tourne presque à la manie. Les nombreuses apostrophes de personnes (par exemple I, 42, 153 ; II, 58) ou de choses, du moins quand ces deux catégories sont le sujet d'une réflexion nouvelle, nous paraissent encore acceptables. Mais des personnifications pathétiques, à la place d'une simple expression de coordination ou de subordination, nous semblent bizarres (voir I, 47, 142 et 143, 187 et 188, 256 ; II, 52 et 63 ; III, 13 et 14). Bien audacieux aussi nous semble le changement de la 3ème à la 2ème personne que l'on trouve assez souvent dans une même période ou dans une succession de phrases équivalentes (la traduction littérale s'avère alors souvent impossible) ; voir à ce propos I, 86 : littéralement : « où es-tu, celui qui dit : 'je suis malade ?' Je veux te guérir, même si nous n'avons pas vu, quand j'étais malade, qu'il vînt chez nous ». (On trouve aussi, dans ce passage, deux emplois du pluriel au lieu du singulier). Voir aussi I, 197 et suiv. et I, 267 et suiv.[44]

Une autre particularité poétique consiste dans l'emploi d'un synonyme arabe à côté d'un nom chleuh, soit pour en renforcer le sens, soit de façon pléonastique. Voir par exemple I, 33 : *afulki d zzin* : authentique beauté (quelque chose comme « *Schönheit* et beauté » [« *beauté (all.) et beauté (fr.)* »])[45]. Ceci est d'ailleurs une particularité connue dans beaucoup d'autres langues plus ou moins riches en mots étrangers. Que l'on pense par exemple à بوم وبرّ « continent », chez Firdawsi, et autres cas semblables.

****

Les publications de poésie berbère faites à ce jour n'ont que très rarement abordé la métrique. Mentionnons ici A. Hanoteau, qui dans son *Essai de grammaire de la langue Tamachek* (Paris, 1860) parle aussi de la métrique du *tamachek* (pages 201-204) (mais je ne dirai pas que je lui donne raison sur tous les points de son exposé). Egalement Belkassem Ben Sedira, qui, dans son *Cours de langue kabyle* (Alger, 1887), fait quelques remarques (p. 377, note 2) tout à fait judicieuses sur la manière dont on doit scander les chants kabyles qui y sont publiés[46]. Il introduit même des signes conventionnels, plus précisément des lettres en italique, pour les voyelles qu'il faut assourdir à la scansion.

En ce qui concerne maintenant mon propre point de vue sur la métrique des poèmes berbères, je considère qu'ils sont entièrement accentuels (c'est-à-dire, une accentuation métrique et non une accentuation de mots). Nous ne trouvons pas ici de métrique quantitative, qui est la règle chez les poètes arabes classiques, et qui reste la règle

favorite chez les poètes arabes semi-classiques ainsi que ceux de l'arabe populaire[47]. Quelques-unes des chansons berbères riment entièrement, et sont construites en strophes régulières, par exemple presque toutes celles de la collection de A. Hanoteau, *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura* (voir note 35), ainsi que celles retranscrites par Belkassem Ben Sedira dans son *Cours de langue kabyle*, pp. 377 à 417, de même qu'un chant de Djerba (île de la petite Syrte), que nous trouvons dans le *Manuel de langue kabyle* de René Basset (Paris, 1887) aux pages 31 et 32. Dans d'autres cas, on trouve des rimes, mais pas de construction strophique ; par exemple dans les chants des *Imušaġ* (ou *Imouchar'*, d'après l'orthographe française ; ce sont des Touareg de langue *tamachek*) ; voir Hanoteau, *Langue Tamachek*[48], pages 204 à 225. Dans les ouvrages cités jusqu'ici, la rime est souvent remplacée par l'assonance. Mais on trouve aussi des poésies berbères où la rime est absente, ou tout au moins où elle n'apparaît qu'occasionnellement ; c'est précisément le cas des poèmes des Chleuh, et donc de ceux que nous publions ici, ou dans le *Poème de Çabi*[49]. On rencontre enfin des « chansons » des Berbères, qui ne furent ainsi nommées - à juste titre - par leurs éditeurs français, que parce qu'elles sont chantées, et parce que leur style n'est pas tout à fait prosaïque ; on ne peut y découvrir aucune trace de métrique, ni de rime, ni de construction strophique. A ce groupe appartiennent les poésies mzabites rapportées par Basset[50].

Nous décrirons donc les poésies des Chleuh comme étant basées sur une métrique accentuelle, mais non pas rimées, ou alors tout à fait rarement. Ce dernier phénomène est d'ailleurs remarquable chez un peuple qui fut influencé par les Arabes dans tous les domaines, tant

religieux que culturel. Car, où que nous portions notre regard, dans toutes les littératures des peuples musulmans qui ont eu un contact étroit avec les Arabes, on trouve, comme dans la poésie arabe, la rime comme compagne inséparable de la mesure syllabique. Ici seulement, chez les musulmans les plus à l'ouest, chez les Chleuh, on découvre le décompte syllabique sans les rimes. Ceci ne serait-il pas dû, peut-être, à une influence romaine ? L'assonance ne devrait-elle pas aussi en découler ?

Bien que nous ayons postulé que les poèmes publiés ici sont basés sur une métrique accentuelle, nous ne sommes pas pour autant en mesure de scander la totalité des vers de cette anthologie. Trois circonstances rendent la tâche difficile :

Premièrement, le texte des poèmes a très certainement été dénaturé par la transmission orale.

Deuxièmement, certaines voyelles et syllabes qui n'ont aucune signification par elles-mêmes, mais que le poète a rajoutées au texte en fonction du mètre, ne sont plus reconnues de nos jours pour leur valeur métrique et par conséquent sont supprimées ; ou, par un phénomène inverse, elles sont assez souvent introduites là où elles n'ont aucune raison d'être. L'utilité générale de telles voyelles ou syllabes vides de sens est d'ailleurs clairement reconnue par le Chleuh contemporain : « elles servent à remplir le vers » explique-t-il. Une telle syllabe postiche, par exemple, est la syllabe *wa*, qui se trouve la plupart du temps en début de vers : beaucoup de vers du poème II débutent par ce *wa*, par exemple les vers 14 à 18, 20 à 26, 37 à 44, 46 à 49. On trouve aussi fréquemment un *a*, soit en début de vers également, par exemple en I, v.99 ; II, 51, 53,

55, 65, 94 ; III, 25[51] ; soit à l'intérieur d'un vers, par exemple en I, v.204 : *a yawi*. Les syllabes *a* et *wa* apparaissent même combinées l'une à l'autre : *awasarg* (III, 17) ; ceci étant sûrement mis pour *a wa asarg*. Enfin, on trouve très souvent en fin de vers des mots qui devraient se terminer par une consonne, et qui se terminent par la voyelle *i*, cette dernière naturellement aussi dénuée de signification ; voir à cet égard le poème II, v.12 à 52. Ce *i* final crée en fait une sorte de rime entre ces 40 vers, phénomène qui devrait bien entendu modifier ce que nous avons dit plus haut. La question se pose d'ailleurs, de savoir si le poète a réservé le *i* postiche à ces seuls 40 vers : peut-être devrions-nous lire tout le poème de cette manière, c'est-à-dire qu'aucun vers ne se terminerait par une consonne, et des mots tels que *rasuḷḷah* (v. 11) ou *samiεa* (v. 89) devraient alors être envisagés sous la forme *rasullahi* et *sâmiεi* (mais ce dernier semble peu vraisemblable). Il est incontestable que *ran* (III, 18) est en contradiction avec *aran* (v.25) ; il faut soit supprimer ce *a*, soit le lire aux deux endroits.

Enfin, le troisième fait qui rend une scansion exacte de ces poèmes difficile, est la double valeur des voyelles atténuées, qui peuvent être réduites jusqu'à devenir tout à fait muettes ; nous devons toujours garder à l'esprit qu'une voyelle que nous considérons comme relativement sonore, bien qu'atténuée, pour permettre d'articuler une syllabe, peut dans certains cas être considérée par le poète comme absolument muette. Inversement, on peut aussi penser que certaines consonnes qui de nos jours se prononcent groupées, se décomposent en plusieurs syllabes. Nous donnerons pour exemples : *qbr nns* (« sa tombe »), qui peut se lire bisyllabique : [*qbarens*], ou monosyllabique :

[*qbarns*] ; au contraire, *tjja* (« elle sent bon ») est monosyllabique, ou bisyllabique : [*tejja*]. Et combien de syllabes compte le mot *ul nnk* (« ton cœur ») ? Deux ou trois ? Mais sûrement pas une seule ! On rencontre fréquemment des difficultés de scansion comparables dans les chansons slaves. Par ailleurs il faut toujours garder présente à l'esprit la possibilité d'un *sandhi*, au sens le plus large du terme. Les aphérèses, les crases ou le glissement des semi-voyelles[52] devraient souvent être considérés comme possibles.

Dans ces conditions, on me donnera raison lorsque j'affirme que vouloir scander ces poèmes est une gageure. Malgré cela, je voudrais me risquer à un jugement sur leur mètre : je tiens que ce sont, dans l'ensemble, des iambes de 6 pieds (parfois hypercatalectiques), parmi lesquels semblent se mêler quelquefois des iambes de 5 pieds[53]. Mais il est très possible que ces derniers puissent être considérés comme des iambes hexamétriques par l'adjonction de ces syllabes postiches dont il a déjà été question (par exemple, l'insertion de *awa* ?). Cependant, les vers qui comptent 14 syllabes ou même davantage sont à mes yeux des vers secondaires ou dénaturés, sans exception.

Nous allons maintenant essayer, malgré la hardiesse de notre tentative, de donner des preuves et de voir comment nous pensons pouvoir scander tel ou tel vers ou groupe de vers. Les amendements métriques que nous avons dû faire pour respecter le mètre doivent être pris sous toutes réserves de notre part.

I, pièce O[54] :

66	iġ	i	ra	kra	ak	ki	k°n[55]	ḍif	kak	ti	wa	wal
67	a	ra	kis	kar	i	ẓer	ẓan	tam	men	ta	ra	kal
68	a	ra	kis	kar	ṣṣr	bat	gi	snt	laḥ	leġ	el	lat
69	a	ra	kis	kar	i	ferḍ	ġ	wa	fa	la	ḥa	man
70	in	na	yak	ba	ba	ka	diḥ	yu	m	qqa	rim	mut
71	fki	na	w	na	ra	ma	is	tar	m	ta	ma	wal
72	a	ra	kis	kar	tig	mmiġ	lax	laġ	u	ril	li	yan
73	a	ra	kis	kar	ta	yyer	za	ġus	li	nni	tiṣ	mman

Dans cette nouvelle transcription, grâce à la modification de *iskr ak* (v.72 et 73) en *ar ak iskar*, nous obtenons au demeurant un heureux élargissement de la figure de rhétorique de *« repetitio »*. L'introduction de *gisnt* (« en eux ») au v.68 paraît naturelle. La suppression de *aġ* (« où ») au v.72 rend ce vers bien plus congruent avec les v.68-70 du point de vue du *« parallelismus membrorum »*. Le v.73 est dans le même cas si nous voulons bien supprimer *lli*.

I, pièce P :

75	ne	kkin	mad	ri	ġam	da	ku	lu	la	ma	i	ra
76	i	ġu	riẓ	ḍa	ra	yyi	kki	si	ta	ma	ri	win
77	i	ġur	ẓḍar	ġat	kki	se	ġi	way	yaḍ	fe	lex	tinn
78	i	ġu	riẓ	ḍa	ṛa	niẓ	ẓal	ġi	fe	ru	ġa	nim
79	ya	k°i	du	ri	du	da	u	la	is	mus	sa	tinn
80	i	ġu	riẓ	ḍa	ray	gen	ġ	wa	si	fi	su	takk°
81	i	su	tar	g°a	i	sig	gil	ma	ġil	la	wa	man
82	i	ġu	riẓ	ḍa	ra	yad	dim	raw	n	ġin	me	raw
83	gin	mra	w	din	qu	la	bar	sul	ne	qqam	me	raw
84	is	kḍu	im	raw	l	hen	dar	su	liṭ	ṭay	me	raw

Les changements de syllabe sont ici encore insignifiants ; dans le v.81, le préfixe du présent *ar* a été supprimé, ce qui semble presque obligatoire, puisqu'il est dit au début du vers : *isu targ°a*, et non *ar isu t* ; dans le vers 84 a été introduit *sul* (« plus loin »), grâce à quoi ce vers devient davantage parallèle au précédent.

I, pièce T présente quant à elle, à part deux exceptions, une forme hypercatalectique :

103	as	sel	liġ	ri	ġa	mud	du	i	ku	tid	ġl	ɛa	qel
104	a	siġ	lb	sis	n	tam	ment	dwu	di	ġti	ge	mmin	neġ
105	a	si	dis	ɛi	deš	šrif	n	tta	nas	sas	duq	qu	reġ
106	u	ri	qqil	sis	me	ga	nin	na	ma	dis	duq	qu	rn
107	nni	ġa	sa	si	di	nek	ni	yan	sey	yaḥ	nu	marg	i
108	il	lann	waḥ	bi	beġ	ma	ur	yyil	ki	men	lax	ba	renns
109	in	na	bar	ka	ta	xu	ya	kki	nay	yur	ta	ḍum d	i
110	a	da	uns	ke	reġ	yal	ḥi	jab	ma	kis	ber	ra	den

Les deux vers 107 et 109, qui ne sont pas hypercatalectiques, pourraient le devenir si l'on introduisait, ainsi qu'il en a déjà été question[56], un *i* à la fin des vers, de façon à prononcer les finales *n umarg-i* et *taḍum d-i*. Nous avons glissé dans le vers 107 le mot *nkk°ni* (« je », en fait, « nous ») et par analogie, et conformément aussi à *taḍum d* dans le vers 109, *ad awn skrġ,* (« je veux vous faire », c'est-à-dire « je veux te faire ») à la place de *ad ak nskr,* dans le vers 110.

Nous aimerions lire le II de la manière suivante (nous accompagnerons désormais les mots rajoutés par * et marquerons les mots supprimés par […] ; nous parlerons plus loin des autres cas de figure) :

1	elqiṣt	elli*	irẓan	aẓru,	terẓ aġudid[57]
2	mkelli	iga	wawal,	asriġ	adasentneg.
3	urriġ	adzaydeġ	ula	adnaqṣeġ	[a lḥbab]!
4	aman	aigan	erriš	uzerg,	arissiẓẓaḍ.
5	elmal	aigan	erriš	enbnadem	ma ur dar
6	urilli	lmal	urakkisbiddid	elḥudud.	
7	elmal	aigittnɛaten,	deġwa,	enṣewwab	
8	aḥinu,	uraġ	issallaula	raġizziwiz.	etc.

L'introduction du pronom relatif au vers 1 ne paraît pas trop forcée, pas plus que la suppression de l'encombrant *a lḥbab* du vers 3. On a modifié d'autre part : *ġ anna* (v. 5) en *ma*. Les vers 12 à 52 m'ont tous été retransmis avec le *i* final dont il a déjà été parlé ; leur scansion offre des difficultés, il semble parfois que l'iambe hexamétrique apparaisse mieux quand on supprime ce *i*. A partir du vers 53, le schéma se dessine à nouveau de façon plus naturelle (et peut-être dès le vers 51, si l'on veut bien le lire sans le *i* rajouté). Mais certains vers sont hypercatalectiques, et nous les scandons de la manière suivante :

53	abismillah	inna	rbbi	yan	tigan	delfal
54	arasn	izggur	arasimmal	tilli	ɛadelnin	
55	abismillah	saknniġ	a iminu	bedu-sers		
56	afaden	[ilmma]	sigurramen	dyan	irja-yas	wul
57	abismilli	illi	urtajjun	tlla	eddunit	
58	ula	ilul	yallxalq	amawlana	bla-kiyy-i	
59	abasmilla	asanaddu	[uk°an]	hayi	bediġis	
60	abismillah	mla	gisur	iẓṛi	eṭṭalb elxir	
61	urtitgga	ġufilla	nelquran	ibedu-sers		
62	abismillah	innat	elbaz [iġ]	dikkaigenwan		
63	iluḥgim	addunit	yan-iẓṛi	zund	aman	etc.

Dans le poème III, les mêmes mètres se retrouvent avec beaucoup plus de naturel. Nous les scandons comme suit :

1	adaġ-fessreġ	elqisṭt	elliġ	engaassiyyaḍ
2	asiġd	aburi	deṛṛeṣaṣ,	asiġ lbaruḍ
3	abismilla	uṛṛḥman	aderzemeġ	elbab
4	ifulki	adaġiġfer	mulana	eddunub
5	abismillah	aigr,	aggik-enluḥ	amud
6	ini megerġ	elxir	ardaġ-nekerz	iwiyaḍ
7	ini tenurmgereġ	erjanu	ġdar	elwaḥid
8	meqquṛn a-sidi	taɛtenk	af-negi	ġikad
9	abismilla	urraḥman	ɛala	bab-allah !
10	ini tenna	iminu	bdu s	nnebi muḥammed
11	aristaddat	arrays	wanaw	iġ isuḍ etc

Il est très facile de concevoir *ifulki* (vers 4) au lieu de *ifulkin* (c'est-à-dire *ifúlki* dont le *i* tombe devant la voyelle sonore *a*), et *wiyaḍ* (vers 6) sonne presque mieux après le transitif *krz*.

Nous mettons ici un terme à nos observations sur la poésie des Chleuh et sur les poèmes ci-joints.

CHOIX DE POEMES

I. Poèmes de Sidi Hammou

(A)

1. Irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin:
2. kkiġ d ddunit aflla, kkiġ d akk° izddar nns.
3. aflla n ddunit a t igan iġ iṣbṛ yan.
4. ifulki ṣṣbṛ mašš ur gin asmun i tdallit.
5. iġ iṣbṛ yan i gir bnadm, ddnub ad rurn.

(B)

6. ma igan zzin n wuna lli dranin? d aman.
7. ma igan zzin n ti lli fulkinin? d arraw.
8. ifulki warraw, iġ illa ma ištta igllin,
9. iqqn tidukin nns, ifrḥ as babas d innas.

(C)

10. tamġart d waddag n tazart iġ izri yan,
11. mqqar gis ur illi ma s yaqqlay, ixzr tn.
12. tawtmt d waḍu d ismgan d yizm d wasif,
13. yan gisn iran lxir, a isiggl lɛaṛ.

I. Poèmes de Sidi Hammou

(A)

1. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait[58] :
2. Je suis allé partout dans le monde, en haut et en bas[59].
3. Il a le premier rang dans le monde, celui qui est patient.
4. La patience serait encore plus belle, s'il ne fallait pas qu'elle soit souvent compagne de la pauvreté.
5. Mais celui qui montre de la patience envers un homme vil commet un péché.

(B)

6. Qu'est-ce qui fait la beauté des puits profonds ? L'eau.
7. Qu'est-ce qui fait la beauté des jolies femmes ? Leurs enfants.
8. Et il est bon qu'il y ait quelque chose à manger pour le pauvre enfant,
9. Et qu'il ait de petites chaussures à mettre et que son père et sa mère lui montrent un visage affectueux.

(C)

10. Celui qui passe auprès d'une femme ou d'un figuier
11. pose son regard sur chacun d'eux, même s'il n'y a aucune raison pour qu'il s'en approche[60].
12. La femme, le vent, l'esclave[61], le lion et le fleuve -
13. celui qui convoite l'un de ces biens ne peut trouver[62] que malheurs.

14. tumġarin, mra d ur immi tga lli giwnt,

15. takat ad awnt igan ak k°nt gisn ijdr yan!

16. tumġarin, a gir zzriɛt, a amud n ulili,

17. yan t iššan, iḥrg udis nns, ur ar t ḥnnan!

(D)

18. ur ar ttmunn waman d wafa, ur illi abla asif.

19. ur ar ttmun lmuḥibba d bnadm igan bu ṭṭmaɛ.

(E)

20. larzaq n wakal ad myarġ, imma ignwan

21. iġ inn gis llan, ya rbbi, zzugz yyi tn s wakal!

(F)

22. Irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin:

23. a yaḥbib issugutn tidukkla d ljmaɛt,

24. usiġ gik afus inu, a ġwa nna trit ig wi nnun!

25. a yaḥbib, dduɛa ukan, yiġ d iqqan,

26. a yyi tflt, a wi nu; tnnra taṭṭṣa n mddn aṭṭan.

27. a yaḥbib inu, ma s yyi tuft? lkibr ix°šn!

28. ini tgit ṣṣabun, ng aḥayk, nmun ġ llun.

14. Vous les femmes, - si ma mère n'était pas l'une d'entre vous-
15. On devrait vous préparer un feu et vous y brûler !
16. O femmes, mauvaises graines, semences d'oléandre[63] !
17. Celui qui y goûte, ses entrailles le brûlent et c'en est fini de sa paix !

(D)

18. Les eaux ne se réunissent pas pour couler vers le haut ; elles ne coulent que vers le bas, comme le ruisseau.
19. Et l'amour ne va pas vers un homme cupide.[64]

(E)

20. Je me suis bien habitué à jouir de mon bonheur ici-bas ;
    s'il reste encore au ciel
21. une part de bonheur qui me revienne, alors envoie-le moi, mon Dieu, sur cette terre !

(F)

22. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
23. Mon ami, tu mêles à ton amitié tant de bavardages,
24. c'est pourquoi je m'éloigne de toi. Celui qui te plaît, tu veux en faire ton ami !
25. Et parce qu'il doit en être ainsi, mon ami, je souhaite aussi[65]
26. Que tu me laisses. Car être la risée des gens (à cause d'une telle amitié) est pire que la maladie !
27. Mais mon ami, pourquoi serais-tu meilleur que moi ? L'orgueil est détestable !
28. Si tu es le savon, je suis le manteau, et nous allons ensemble, selon la nature (de ces deux choses).

29. ini tgit alili, ng tikiwt, nmun ġ lḥrr.

30. ini tgit ajarif, ng udad, nili d fllak.

(G)

31. Irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin:

32. a kra tkka tiṭṭ inu ġ ixf inu, ar ẓṛṛaġ,

33. afulki d zzin ur jjun ẓriġ abla yan wass.

34. yumr yyi srs ilahi, tag°mrt a ġ d uḍiġ,

35. yuwi yyi d uġaras ar iggi n lɛin, a ġ d ufiġ

36. snat tirbatin[66] ngaddant, a yat gisnt

37. zud aɛbruq (n) ljdid, isnuḍa udllal.

38. tissant lyaqut nġ amḥḍi bu tgmmut?

(H)

39. Irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin:

40. aynna x k ur zziwizn waman, ḥaša a ig lmakan.

41. tinzrt, tamaẓt, tiwt, a f ibna sus.

42. ula asif ad nnun, a Imntagn, iliq.

29. Si tu es l'oléandre, je suis la plante tikiwt[67], et nous sommes égaux en amertume.
30. Si tu es la falaise, je suis l'antilope, et je marche sur toi[68].

(G)

31. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
32. Depuis que j'ai des yeux dans la tête et que je peux voir,
33. Je n'ai aperçu qu'une fois la véritable beauté[69].
34. C'est Dieu lui-même qui m'a conduit vers elle. Je revenais de la chasse ;
35. le chemin me conduisit vers une source, et là je trouvai
36. Deux jeunes filles qui se ressemblaient tout à fait. L'une d'elles
37. était semblable à un châle neuf[70] que le marchand vient juste de replier[71].
38. Connais-tu la jacinthe ou bien les boucles d'oreilles plates appelées *bu tgmmut*[72]?

(H)

39. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
40. Là où le tumulte des eaux ne te dérange pas, garde-toi qu'un tel lieu ne devienne ta patrie !
41. Mais Tinzart, Tamast et Tiwt[73], qui sont les meilleurs endroits du Souss[74], (choisis-les pour y habiter) !
42. Votre vallée, vous Imentâgen[75], est bonne aussi.

(I)

43 Irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin:

44. yan m(u) ur takkat, ur iɛwwl ad didk imun.

(K)

45. Irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin:

46. laṭmaɛ n ddunit a f iga ugrrab «lamin»,

47. asin k, a nnaqus, ar k kkatn i kuyan.

48. a ya ḥram, a ṭṭmaɛ! a isngaran bnadm d wiyyaḍ.

49. gan d igadrn aytmatn ġ wiss sa ignwan.

50. lliġ d lkmn akal, bḍun: a ḥram a iga ṭṭmaɛ.

(L)

51. Irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin:

52. war laman, a yafaggu nu, kṣuḍġ giwn

53. ad ax tawit ar aflla n udrar ġ a ittili

54. uṣmmiḍ, a yafaggu nu, tflm aġ gisnt.

(M)

55. Irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin:

56. zzigzat, ṛẓmġ ak bla ḍḍamn, ini d kyyin

57. ad dar tisura n rrzq inu, rgl tn fllaġ.

(I)

43. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
44. Celui à qui tu ne donnes rien, ne se sent pas prêt non plus à t'accompagner.

(K)

45. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
46. Par amour des biens méprisables, le marchand d'eau se laisse nommer « Monsieur l'inspecteur des eaux »[76]
47. et il te prend, clochette, et il te fait sonner devant n'importe qui.
48. Coupable cupidité ! Elle est cause de ce que l'homme s'éloigne de ses compagnons.
49. Les vautours sont frères dans le septième ciel ;
50. mais qu'ils se rapprochent de la terre, ils se séparent : la cupidité est un péché !

(L)[77]

51. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
52. O toi, manteau infidèle, je crains
53. que tu ne m'accompagnes jusque sur les hauteurs de la montagne, là
54. où il fait froid, et que tu m'y abandonnes, ô manteau.

(M)

55. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
56. Va-t-en ! Je te laisse partir sans en souhaiter un autre à ta place. Si tu
57. possèdes les clés de ma subsistance, alors ferme celle-ci devant moi !

(N)

58. Irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin:
59. zzigz, a yan innan lmuḥibba ur ar tthwwal
60. ad ak tili ġ usawn, gin ifaddn nnk aman,
61. ad ak tili ġ rriš n tmmurġi, tag°i akal.
62. ad ak tili ġ lbaz umlil, tag°i akal.
63. ad ak tili ġ uslm awraġ, iddm aman.
64. ad ak tili ġ uyyis lbiyḍ, ifk tt i izuġar.

(O)

65. Irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin:
66. iġ ira kra ak k ik°nḍ, ifk ak t i wawal,
67. ar ak iskar iẓrẓa n tammnt ar akal,
68. ar ak iskar ṣṣrbat gisnt, laḥ lġllat,
69. ar ak iskar ifrḍ ġ wafa, laḥ aman,
70. inna yak «babak a d iḥyu», mqqar immut,
71. fkin awn aram a iss tarmt amawal,
72. ar ak iskar tigmmi ġ lxla a ġ ur illi yan,
73. ar ak iskar tayyrza ġ usli lli nnit iṣmman.

(N)

58. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
59. Va-t-en loin de moi, toi qui dis que l'amour ne rend pas fou !
60. Qu'il t'apparaisse sur ce chemin qui monte, si escarpé, et que tes genoux défaillent[78] !
61. Qu'il t'apparaisse sur les ailes des sauterelles, et ne veuille pas descendre à terre !
62. Qu'il t'apparaisse sur le faucon blanc, et ne veuille pas descendre !
63. Qu'il t'apparaisse sur le scintillant poisson d'or qui plonge au fond des eaux !
64. Qu'il t'apparaisse sur le cheval blanc qui s'élance dans les vastes plaines[79] !

(O)

65. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
66. Celui qui veut te séduire et t'enjôler par de vains discours,
67. laisse s'égoutter sur toi (du ciel) du miel en maigres rayons[80] ;
68. il t'offre des jardins, mais il n'y a pas de fruits dedans ;
69. il te donne une rigole d'eau au sommet d'une montagne, mais l'eau ne peut pas y rester ;
70. il te dit : ton père est ressuscité, et pourtant il est toujours mort ;
71. il te donne un dromadaire pour participer à une course de chevaux[81] ;
72. il te donne une maison dans le désert, là où personne d'autre n'habite ;
73. il t'offre un champ de terre caillouteuse, au sol très dur !

(P)

74. Irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin,

75. nkkin mad riġ amddakk°l, ula ma ira,

76. iġ ur iẓḍar a yyi ikkis i tammariwin,

77. iġ ur ẓḍarġ a t kksġ i wayyaḍ flx t inn.

78. iġ ur iẓḍar a nn iẓẓal ġ ifr (n) uġanim,

79. yak°i d ur iduda ula ismussa t inn;

80. iġ ur iẓdar a ign ġ wasif, isu t akk°,

81. isu targ°a, ar isiggil ma ġ illa waman;

82. iġ ur iẓḍar a yadd i mraw, nġin mraw,

83. gin mraw d inq°lab, ar sul nqqan mraw,

84. iskḍu i mraw lhnd, ar sul iṭṭay mraw.

(Q)

85. Irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin:

86. manzak, a ġwa lli innan «aḍnġ», ak k dawaġ,

87. aylliġ nit uḍnġ, ur jju t nẓṛa, a nn ikk darnġ.

(P)

74. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
75. Que puis-je attendre d'un ami, ou, inversement, que peut-il attendre de moi,
76. s'il ne peut pas me sauver des dangers,
77. et si moi non plus je ne peux le sortir du besoin ! Il vaut mieux alors que je le quitte.
78. (Et il vaut mieux aussi que je le quitte) s'il ne peut pas s'agenouiller pour la prière sur une feuille de roseau,
79. et s'y jeter à genou de nouveau, sans que la feuille ne frémisse et sans qu'elle ne bouge.
80. S'il ne peut pas dormir dans un cours d'eau et le boire en entier,
81. puis boire aussi toute l'eau du ruisseau qui s'y jette, et continuer à chercher où l'on peut trouver de l'eau.
82. S'il n'est pas capable d'écraser dix hommes sous ses pieds, et d'en tuer encore dix autres,
83. et puis d'en assommer dix encore[82] et d'en tuer encore une fois dix autres,
84. de faire sentir l'acier à dix autres, et d'arrêter dix autres en fuite.

(Q)

85. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
86. Où est celui qui dit être malade ? Je veux le guérir,
87. même si je n'ai pas vu qu'il m'ait rendu visite alors que j'étais malade.

(R)

88. Irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin;

89. zzigzat, a winu, tġ°drt nn aġ, a(k) k iġ°dr ṛbbi

90. ġ iẓṛi nnk, tufa k lmal iɛaḍmn d larzaq nnk!

(S)

91. Irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin;

92. ass lli ġ riġ a k asiġ, a winu, x tassast,

93. nšrk didk nniyt d lmuḥibba d tdwwayt.

94. ur aġ iḥaḍir abla ṛbbi ngri didk.

95. yasi unwwaš, ntta, aɛkkaz nns, izayd

96. aylliġ nn ilkm imi n tgmmi n ġwa lli d sawlġ.

97. inna as d unṣḥab inu: «mad isduqqurn?»

98. inna asn unwwaš: «mddn k(a) aġ d iṣrfn.

99. a tini trit lmal, a ig laman gryyi didk...»

100. inna as d ġwa lli d nšrk imṛẓig d immimn,

101. sir, a yanuwwaš, nkki ur ngi taṭṣṣa n mddn.

(R)

88. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
89. Va-t-en, mon ami, tu m'as trompé ! Maintenant, que Dieu transforme en mensonge et imposture
90. ta conception du monde[83], qui a plus de valeur à tes yeux que l'argent, si cher, et que toutes tes possessions !

(S)[84]

91. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
92. Durant ces jours où j'ai pu te sortir de la gêne, mon ami,
93. nous possédions tout en commun : une réciprocité sincère, liée par l'amour, et une commune insouciance.
94. Dieu mis à part, personne ne pouvait se mettre entre nous.
95. Un jour, un trouble-fête prit son bâton et s'en vint
96. jusqu'à la porte de la maison de celui dont je parle en ce moment.
97. Mon ami demanda : « Qui frappe ? »
98. Le trouble-fête répliqua : « Ce sont un tel et un tel qui m'ont envoyé ;
99. Si tu souhaites de l'argent, et si tu veux que s'établisse entre toi et moi une relation sincère (je suis d'accord). »
100. Alors, celui-là (mon ami), avec qui je partageais l'amer et le doux, rétorqua :
101. « Va-t-en, toi, trouble-fête ! Je ne veux pas devenir la risée de tout le monde ».

(T)

102. Irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin,

103. ass lli ġ riġ amuddu, ik°ti d ġ lɛaql,

104. asiġ lbsis n tammnt d wudi ġ tgmmi nnġ.

105. a Sidi Sɛid Ššrif nttan as s sduqquṛġ.

106. ur iqqil s ismgan, inna: «mad isduqqurn?»

107. nniġ as: «a sidi, nkk°ni yan syyaḥ n umarg-i;

108. illa nn waḥbib ġ ma ur yyi lkimn laxbar nns.»

109. inna: «barakat, a xuya! kk inn ayyur, taḍum d!

110. ad ak nskr yal lḥijab ma k isbrradn.»

(U)

111. Irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin,

112. aġaras n ṛbbi d wi n lhawa mjaḥadn

113. inna as wi n ṛbbi: «nkkin ur a ttmjaḥadġ!

114. iġ ukan ng°mr lawqat, ng u ṭṭaɛt:

115. iġ mmutġ, i nna ira ṛbbi nu, zriġ gisn.»

116. inna as wi n lhawa: «nkkin a ittjaḥadn!

117. iġ uk°an wnnsġ ul inu, jmɛaġ d inirn

118. iġ mmutġ, i nna ira ṛbbi nu, zriġ gisn,

119. ira Wad Saqar, ira Ljnt, zriġ gisn.»

(T)

102. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
103. Un jour que je voulus partir en voyage – car c'est ce qui m'était venu à l'esprit –
104. j'emportai de chez moi de la farine grillée avec du miel et du beurre (comme provisions)
105. et le même jour je frappai chez Sidi Saîd, le chérif[85].
106. Il n'attendit pas même que ses esclaves (courent à la porte), mais cria : « Qui frappe ? »
107. « Maître, répondis-je, c'est un chanteur ambulant !
108. Mon ami séjourne en un lieu d'où ne peut me parvenir aucune nouvelle. »
109. Le saint répondit : « Salut à toi, mon frère ! Absente-toi durant un mois, puis reviens !
110. Je vais te préparer une amulette qui pourra calmer ta fièvre amoureuse. »

(U)

111. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
112. Le chemin du Seigneur et le chemin du plaisir voulaient se mesurer ensemble[86].
113. Le chemin du Seigneur dit : « Je ne veux pas concourir;
114. je souhaite seulement être exact aux heures (de prière) et pouvoir être humble ;
115. mais si je meurs, j'irai là où mon Seigneur m'ordonne d'aller.
116. Mais le chemin du plaisir dit : « Moi, je parie !
117. Mon souhait est de donner à mon cœur beaucoup de plaisir, et de pouvoir badiner tout mon content avec les belles ;
118. mais si je meurs, j'irai là où mon Seigneur m'ordonne d'aller.
119. Soit qu'il m'ordonne d'aller errer dans les fleuves de l'enfer, ou bien d'entrer au Paradis : j'irai ! »[87]

(V)

120. Irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin;
121. nkki kkiġ kullu ddunit, a ur illi abla Tunis
122. lalla Tunis, a Tunis, a wddi, wahya Tunis!
123. a(k) k°nt ix°lu ṛbbi, a ddunit, abla Tunis,
124. ula lašjar n ddunit, ur illi abla Tunis,
125. ula lbna n ddunit, ur illi abla Tunis,
126. ula lzhu n ddunit, ur illi abla Tunis!
127. ula lbnat n ddunit, ur illi abla Tunis!

(W)

128. irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin:
129. ara, ma s tnnit, a yan išaṭrn ġ lεaql?
130. ara, ma igan ljnt n ddunit, izd amarg?
131. nġd aḥbib, iġ ak uk°an imun d lxaṭṛ?
132. nġd ajdε, iġ a tn trbut ġ mẓẓiy?
133. nġ ayad d rriyal umlil, iġ ar tn tḥasbt?
134. nġd udi t tammnt ak ixallṭn x tmkilt?
135. is immim bu ṭṭub, iġ ismḍi x talayt?

(V)[88]

120. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
121. Je suis allé dans le monde entier, mais rien n'est plus beau que Tunis.
122. Toi maîtresse, Tunis, ô Tunis, oui, c'est toi Tunis !
123. Dieu peut bien t'anéantir, ô monde, mais pas Tunis !
124. Et tous les arbres du monde, mais pas ceux de Tunis !
125. Et tous les palais du monde, mais pas ceux de Tunis !
126. Et tous les plaisirs du monde, mais pas ceux de Tunis !
127. Et toutes les filles du monde, mais pas celles de Tunis !

(W)[89]

128. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
129. Que penses-tu, toi, homme intelligent ?
130. Quel est le paradis sur cette terre ? Est-ce une chanson ?
131. Ou bien un ami qui t'aime, et qui soit agréable à ton cœur ?
132. Ou bien un petit cheval que tu as élevé depuis qu'il était petit ?
133. Ou bien ces douros blancs[90], quand tu peux les compter ?
134. Ou bien du miel et du beurre, quand on te les mélange dans un petit bol ?
135. Les dattes sont-elles sucrées, quand elles mûrissent sur le rameau[91] ?

(X)

136. irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin:

137. nkka f lqbur, tmmġi tuga f ihwawin

138. ula tihwawiyin; imurig igg°z ikalln

139. ad asn dɛuġ a tn irḥm ṛbbi igllinn

140. imma ṛbbi, s yan ittġiyyarn tahwawiyt

141. ad as ifka, a ṛbbi, angaẓ n lmḥnjr, at t inġ.

142. nġ as ifka rrṣaṣ nnun, a iburiyn;

143. nġ as ifka tiggas nnun, a ijnwiyn.

(Y)

144. ar nn aqqraġ i wi nu, tnna yyi d mas: «ur gis illi,

145. bahra nn uk°an iffuġ, usin t inn mddn.»

146. urriġ d ar allaġ, ar allan ayt umarg.

147. ur ar tettafuḍ ddunit yan, iġ°dr wi nns,

148. mqqar issa lḥrir, issudu f iḥbarin.

(X)

136. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
137. J'étais dans un cimetière, l'herbe y poussait sur les joyeux compagnons
138. et sur les joyeuses jeunes filles qui n'ont pourtant pas mérité d'être sous terre.
139. Je souhaitais que Dieu soit miséricordieux à ces pauvres gens.
140. Mais Dieu a envoyé à l'un d'eux, qui affligeait le cœur d'une joyeuse jeune fille,
141. les douleurs les plus atroces [92], qui le tuèrent ;
142. à un autre il offrit vos plombs, ô fusils,
143. ou bien il lui offrit vos blessures, ô poignards.

(Y)

144. Lorsque j'ai voulu entrer chez mon ami[93], sa mère me dit : « Il n'est pas dans la maison,
145. il vient de sortir, les gens le portaient ».
146. Alors je commençais à pleurer, et les autres chanteurs pleuraient.
147. Hélas, le monde ne peut pas dire adieu à celui qui doit quitter son ami aussi vite qu'un voleur,
148. quand bien même il aurait des tapis de soie pour s'étendre, et les plus nobles chevaux pour montures.

(Z)

149. irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin;

150. aḥinu, jliġ; awi, a yaḍu, laxbar inu

151. i baba ula immi, tnnit as: «ijla yuk!»

152. asgg°as d uzgn ayad kkiġ i tgmmi nnġ

153. ar uk°an tallamt, a immi, ġ iġgummitn.

154. a rriḥ n ṣbaḥ, aywa ar stara gr imawn,

155. awi d laxbar i ɛawiša d mryam d inirn!

156. is a sul ġ°mant lḥnna ġ iġgummitn?

157. a baba ula immi, ṣrf yyi d rrḍa nnunt,

158. a yiss nstara ġ iggi n ddunit bnnaqṣ!

159. iġ mmutġ, i nna ira mawlana, zriġ gisn.

160. ira Wad Saqar, ira Ljnt, zriġ gisn.

161. aḥinu jliġ, ur dari mad a ġ iqq°ayn

162. afus, ar d aġ iml aġaras n tgmmi nnġ

(Z)

149. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
150. Malheur à moi ! Je m'égare ! Emporte, ô vent, mon message
151. à mon père et à ma mère et dis-leur : votre fils s'est égaré !
152. Voici un an et demi que j'ai quitté ma patrie,
153. et que toi, mère, tu pleures dans le vestibule.
154. O vent du matin, lève-toi, souffle à travers les portes
155. et porte mes salutations à Aïcha, à Miriam et aux autres belles !
156. Est-ce qu'elles se teignent encore au henné dans le vestibule ?
157. Père et mère, envoyez-moi vos dernières bénédictions,
158. afin que je n'aie plus besoin de vagabonder dans le monde !
159. Si je meurs maintenant, j'irai là mon Seigneur me l'ordonne[94].
160. Qu'il m'ordonne d'aller dans les fleuves de l'enfer, ou au paradis : j'irai !
161. Oui, je suis perdu et je n'ai personne qui, me prenant la main[95],
162. pourrait m'indiquer la direction de ma patrie !

(A')

163. irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin,

164. jṛṛb amddakk°l, tfkim as kigan d lmal,

165. ini iga aṭmmaɛ, ak k ur iš, amẓat ayda nnun.

(B')

166. irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin;

167. a yatbir n tama n ṣṣur, ar yalla, igllin

168. mad t yaġn, mad t isallan? iẓra titbirin.

(C')

169. irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin:

170. manza k inn, a wi nu, d lxaṭṛ, is iɛdl ġil?

171. aylliġ d nffuġ imi n tgmmi nnun, nffuġ darun.

(A')

163. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
164. Eprouve ton ami et envoie-lui beaucoup d'argent !
165. (S'il en réclame davantage, et) s'il se montre cupide, il ne faut pas qu'il t'appauvrisse, conserve ton avoir pour toi-même !

(B')

166. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
167. Le pigeon se plaint sur le mur, le pauvre.
168. Qu'est-ce qui lui manque ? Qu'est-ce qui le fait pleurer ? Il a aperçu des pigeonnes !

(C')

169. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
170. Comment te sens-tu maintenant dans ton cœur, mon ami ? Est-ce que tout va bien ?
171. Maintenant que j'ai quitté ton vestibule, je t'ai rendu visite pour la dernière fois.

(D')

172. irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin;

173. kkiġ d ddunit aflla, kkiġ d akk° izddar nns,

174. zziġd is ur illi mak km yufin, a lahl, i yan,

175. kiġ yad ššan imnsi, g°nn ġ iggi n (u)grtil.

(E')

176. irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin:

177. a ak uṣṣuġ, tini giwn ma ittuṣṣu yan,

178. a ak uṣṣuġ, hann uday a ur gin adjar nnk!

179. ad uk°an tḍr taglayt, siġ a s gan umml

180. a ak uṣṣuġ, tadgg°alt a ur tilli x tama nnk,

181. ur jju tsayk illis aġaras n tgmmi nns.

182. a ak uṣṣuġ f ubukaḍ, a ur gin adjar nnk!

183. ad uk°an tutt illis, imnsi nnun ġ dar mddn.

184. a ak uṣṣuġ f ukušam, a ur gin adjar nnk!

185. ar akk° ittlwaḥ sin iɛkkazn, iġ iẓṛa ti nns,

(D’)

172. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
173. Je suis allé partout dans le monde, en haut et en bas[96] ;
174. mais rien n'est plus beau que d’être chez soi auprès de sa femme et de son enfant,
175. même s’il faut, après le pain du soir, dormir sur une simple natte.

(E’)

176. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
177. Je te mets en garde, si l’on peut te mettre en garde[97],
178. je te mets en garde : qu’aucun Juif n’habite chez toi !
179. Car si un œuf est pondu, aussitôt il y jettera son regard.
180. Je te mets en garde : que ta belle-mère n’habite pas chez toi
181. et que jamais elle n’emmène sa fille chez elle.
182. Je te mets en garde contre l’aveugle : qu’il ne soit pas ton voisin !
183. Si jamais tu bats sa fille, tu peux t’en aller dîner ailleurs[98].
184. Je te mets en garde contre le paralytique : qu’il ne soit pas ton voisin !
185. Car il jettera ses deux béquilles quand il voudra prendre le dessus.

(F')

186. irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin:

187. anwwaš d umḥsad, a tn ṛbbi tawit

188. ar imi nnk, a lɛadab, ar tn ištta ifiw!

189. ar aṭṭan tifiyya d ixsan lli munnin,

190. ar aṭṭan wi lli yad ismun kra n laman,

191. ar aṭṭan yan d babas ḥnnas ula mas.

192. anwwaš mad as igan? ml yyi mad t ixṣṣan?

193. a t iḥrg yan, izuzzr t, yawi t akk° rriḥ;

194. nġ anu n ssa tiddad nx, ssa d lkummiyat;

195. nġ ssa tarrṣaṣin ad ur tanf yat i yat.

(G')

196. irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin:

197. yiwi ugadir ida sskakin, at tawit,

198. a taṣṣurt, lmal iggutn. awin iḥaḥan

199. iburin n ljdid, nna f llan iġawwrn

200. a Mrrakš, agllid n yifilan! a tawit,

201. a lalla, kmmin tiddi iryyšn ar akal,

202. azzar iḍlan, tiddi iryyšn. a tawit,

203. a tafukt ad iẓnẓar kyyin. a tawit,

204. a tawit kyyi, a lluban, tawrġi. a yawi,

(F')

186. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
187. Le trublion et l'envieux, mon Dieu, conduis-les
188. jusqu'à la porte de l'enfer, pour que le feu ardent les consume !
189. Car ils séparent la chair de l'os, alors qu'ils vont ensemble ;
190. ils séparent ceux qui avaient scellé un pacte de fidélité ;
191. ils séparent celui-ci de son père, de son amie de toujours, de sa mère.
192. Quel droit a-t-il, le fauteur de troubles ? Dis-moi ce qu'il veut !
193. Qu'on le brûle et qu'on disperse ses cendres[99], et que le vent les emporte !
194. Ou bien (qu'on lui prépare) un puits profond de sept hauteurs d'homme, ou bien sept poignards,
195. ou bien sept balles, venant se placer l'une par-dessus l'autre.

(G')

196. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou !-Lui, le pauvre, disait :
197. Agadir[100] se vante de ses sabres. Tu possèdes,
198. ô Mogador[101], de l'argent en abondance. Les Haha[102]
199. ont leurs superbes fusils[103], couverts de plaques d'argent ciselé.
200. Marrakech, tu es le roi des cordons de laine[104] ! Tu possèdes,
201. ô belle maîtresse, la silhouette la plus élancée, droite comme un cierge, jusqu'au sol,
202. et une chevelure noire, et, (je me répète), une silhouette droite comme un cierge. Tu dis,
203. ô soleil, que les rayons te sont propres. Tu possèdes,
204. oui, tu possèdes, ô ambre, un éclat doré. Ils ont,

205. a yawi, u tanan, lgawma. awiġ nkkin

206. gir aḥbib, ir(a) ad aġ inġ. mad tn riġ?

207. walaynni iġ°dr ixf nns. amma nkkin

208. ur aġ iġ°dir. is iga lɛar, uk°an nfl tt.

209. rɛayd, a tayuga, s ġi lli ġ am rẓmġ!

210. idrfan n wamud a s riġ at tn kmmlġ.

211. gir aḥbib, kra dark ikkan, iqqar it

212. gir aḥbib, uḷḷah ar yuf iġ ur llan.

213. bnnaqs n targ°a dark ittawin aman!

214. mqqar ar k nttmnad, ur gik nḍmɛa yad.

215. a yaḍil, mu ššan igaywarn tama nnun.

216. mqqar ar k nttmnad, ur gik nḍmɛa yad.

217. a yaḍil mu turu zzit ġ isura n waman,

218. aḷḷah, is laḥ lbaz, is laḥ lmuluɛin,

219. a talayt, an nenġ agaywar, illa fllam?

(H')

220. irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin:

221. bnnaqṣ n yigr igan wi n ṭṭrf n ssuq

205. oui, les Tanan[105] ont leurs troupes de cavaliers[106]. Mais ce que je possède en propre,
206. c'est une amie[107] devenue indigne ! [Elle veut me tuer.][8] Qu'ai-je besoin d'elle ?
207. Mais elle n'a trompé qu'elle-même. Car moi,
208. elle ne m'a pas trompé. Elle est devenue mauvaise, alors je l'ai délaissée.
209. Fais demi-tour[108], ma paire de bœufs, (et reviens) de là où je t'ai laissée partir seule.
210. Je veux encore labourer tout le champ.
211. Toi, mauvaise amie, que celui qui t'approche se dessèche !
212. Toi, mauvaise amie, par Dieu, il vaut mieux que tu ne te montres pas du tout par ici !
213. Qu'il s'éloigne, le cours d'eau qui m'apporte de l'eau de chez toi !
214. Même si je te vois, plus rien ne m'attire en toi.
215. Toi la grappe de raisin, dont les corbeaux ont dévoré les grains[109] !
216. Même si je te vois, plus rien ne m'attire en toi.
217. Toi la grappe de raisin, pour qui l'olivier enfante ses fruits au bord de la rigole[110],
218. Mon Dieu, n'y a-t-il pas de faucons ? N'y a-t-il pas de chasseur,
219. pour que je lui fasse tuer le corbeau qui est installé sur tes fruits ?

(H')

220. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
221. « Je ne veux pas avoir de jardin situé près du souk ;

[8] Erreur de traduction de H. Stumme (note de H. Stroomer)

222. mqqar uk°an ifrg, imil a t ikk uġaras

223. igr ẓẓiln, iġ illa dar yan, yili waman

224. kiġ a tn ur ikrz, iskr ššraɛ ad t iffuġ

225. baba, uhmġ i ġwad isġan lmlk, yiri nn

226. a(g) gis iqqn i tayyuga, ur ta t akk° ix°lliṣ

227. allahu kbar, ttajil tlla f umuslim,

228. an nnit iqqnn i tyyuga, ar nit akkan lmal.

229. allahu kbar, a baba, is ak akk° ur nnan?

230. iga yuk amzug, lxla ka ġ akk° illan

231. ig asn uṣmmiḍ lɛwin, ig asn umṭṭa tirmt

232. allahu kbar, a baba, ur yyi tskirt ayyis

233. ssudan kullu mddn, ṭfurx tn s uḍar.

234. mra yyi tṣmmrt lblaxt inu, tuf ayyis

235. allahu aɛlam, a baba, lxir inu nkkin

236. iga zund yan ismdayn akal i wasif;

237. akud nna ingi, izluzzu t, ikk d uġaras.

222. car même s'il est clôturé, il s'y fera tout de même (petit à petit) un passage qui le traverse[111].
223. Si l'on possède un beau jardin et qu'il s'y trouve de l'eau,
224. (il faut le cultiver). S'il n'est pas cultivé, la loi exige que le propriétaire l'abandonne ».
225. « Père, je m'étonne que cet homme ait acheté une propriété et qu'il projette
226. d'atteler ses bœufs afin de labourer, sans avoir payé le prix de son achat ».
227. « Grand Dieu, il faut laisser du temps à ce brave homme !
228. Il peut bien atteler ses bœufs et payer petit à petit. »
229. « Grand Dieu, ne le sais-tu pas, père ?
230. ton fils est exilé du pays. C'est au désert qu'il séjourne, solitaire.
231. Le froid est le viatique de son voyage, les larmes sont sa nourriture. »
232. « Hélas, mon père, tu ne m'as pas donné de cheval !
233. Tous les gens vont à cheval, et moi je dois marcher à pied derrière eux.
234. Si au moins tu avais cousu une semelle (à mes chaussures) ! Ce serait presque mieux qu'un cheval. »
235. Par Dieu qui sait toute chose, il en est de ma fierté[112], cher père,
236. comme de la digue que quelqu'un construit dans la rivière :
237. quand le courant grossit, il arrache la digue, et une nouvelle route est ouverte.

(I’)

238. irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin:

239. lmuḥibt n ġilad a stnt uk°an mttlġ

240. zund aġrum n wudayn, ġwalli d išttan,

241. ad uk°an gis ifrd, išġ°l nit: «ur immim»

242. lmuḥibt n ġilad a stnt uk°an mttlġ

243. zund tawada n uzur, ġwalli tn d ikkan,

244. ssa laqdam, rad asn itmmu wakal.

245. lmuḥibt n ġikkad aġrum illan waman,

246. ad uk°an tasit, ig ifrurayn ġ ufus.

247. lmuḥibt n ġikkad ššjrt ur ittarun,

248. ur illi bla tiddi d ifrawn, laḥ arraw

(K')

249. irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin:

250. talluzt n yizig, arwass a mi tarut

251. ini km g°liġ nḍr d; ini km flġ lɛaṛ.

(L')

252. a ak uṣṣuġ f lkibr, da ix°llu takatin.

253. a ak uṣṣuġ f lkibr, hann ġwalli ġ a ttilin,

254. mqqar ibna tagadirt ġ ammas n waman,

255. ig as alf n lbruj, ayt ṛbbi a t ixlun.

(I')

238. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
239. L'amour à notre époque, je voudrais le comparer
240. au pain des Juifs : celui qui le mange,
241. même s'il s'en rassasie, doit quand même avouer qu'il n'est pas très bon.
242. L'amour à notre époque, je voudrais le comparer
243. à une promenade sur la terrasse : celui qui s'y promène
244. peut faire sept pas, et puis le sol lui fait défaut.
245. L'amour à notre époque est comme un pain dans l'eau :
246. dès qu'on le prend dans la main, il tombe en miettes.
247. L'amour à notre époque est comme un arbre qui ne porte pas de fruits :
248. il n'est là que pour la beauté de son feuillage, mais de fruits, il n'en donne pas.

(K')

249. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
250. C'est pour le diable[113] que l'amandier fait mûrir ses fruits sur la pointe inaccessible d'une falaise :
251. si je veux grimper jusqu'à lui, je tombe ; et si je n'y touche pas, c'est grand dommage.

(L')

252. Je te mets en garde contre l'orgueil : il détruit les familles[114].
253. Je te mets en garde contre l'orgueil : celui qui suit sa voie
254. verra son château-fort - même s'il le construit au milieu de l'eau
255. et le protège de mille tours - détruit par les armées du Seigneur.

(M')

256. asif n lbaruḍ iġ as tiwnt, a takat,

257. ikk gryyi d unṣḥab inu, ad ur tn flġ.

258. mqqar imil nttiygil a sar ur lkimġ

259. ignna ula akal addumġ ammas n takat

260. mqqar imil a nfl idammn n wul ammas n wakal

261. ula wi n tasa ġ iggi ukrkur, ula flx k,

262. ula flx k, a ġwalli gan inwwašn fllaġ

(N')

263. irḥm k, a Sidi Ḥmmu, is inna igllin:

264. allahu k°bar, is kkin akk° ur lkimn

265. imṭṭawn inu, sngin kullu talatin.

(O')

266. zzin ibḍa t ilahi, sdis a tn yiwin.

267. iwin yisan kra gis, tawit, a nnqq°rt,

268. ugg°ar n kra. yawi gis wurġ yan imikk

269. tafukt ix tugg°a f wafa, tawi yan

270. ula ayyur iġ d yugg°a f luṭa, yawi yan

271. wa tâli nnbi Muḥammad at tn kullu yiwin.

(M')

256. Même si un fleuve de poudre où tourbillonnent les flammes
257. coulait entre mon ami et moi, je n'abandonnerais pas cette amitié.
258. Et si l'on me pendait de telle sorte que je ne puisse pas atteindre
259. le ciel et que je ne puisse pas toucher terre et que je doive plonger dans le feu,
260. et même si je devais laisser s'écouler tout le sang de mon cœur dans la terre profonde,
261. ou si je devais arroser la roche dure du sang de mon foie, je ne te laisserais quand même pas,
262. je ne te laisserais pas, toi que des trublions ont séparé de moi.

(N')

263. Que Dieu te soit miséricordieux, ô Sidi Hammou ! - Lui, le pauvre, disait :
264. Grand Dieu, mes larmes ne parviennent-elles donc pas jusqu'à toi,
265. alors qu'elles engloutissent toutes les collines ?

(O')[115]

266. Dieu a partagé la beauté. Six en ont bénéficié.
267. Les chevaux en ont obtenu un peu. Toi, ô argent,
268. tu en as obtenu un peu plus. L'or en a obtenu encore un peu plus.
269. Le soleil, qui regarde d'en haut, en a pris aussi une part,
270. et de même la lune, qui regarde en bas (par-dessus l'horizon).
271. Mais tout le reste, c'est le Prophète Mohammed qui l'a eu en partage.

II. Poème sur la prise d'Alger (1830)

1. lqiṣt irẓan aẓru, trẓ aġudid,
2. mk lli iga wawal, a s riġ ad asn t ng.
3. ur riġ ad zaydġ ula ad naqṣġ, a lḥbab!
4. aman a igan rriš n uzrg, ar iss iẓẓaḍ.
5. lmal a igan rriš n bnadm, ġwanna ur dar
6. ur illi lmal, ur akk° isbiddid lḥudud.
7. lmal a ig ittnɛatn, dġwa, nṣwwab
8. aḥinu, ar aġ issalla ula ar aġ izziwiz
9. amar lli ġ dar ur illi lmal s a lkmġ lḥijj.
10. iġ uk°an ḥajjġ, mqqar nit ng°z lqbar,
11. tjja lmut, aylliġ nẓṛa rasuḷḷah.
12. tugga nu, a imuslimn, ar iggi n lqbr-i,
13. s nnit g°nġ, imil isduy yyi d imurig-i.
14. wa nniġ asn, «a ṛbbi, may da immussn ġid-i?»
15. wa nnan aġ d «imurig ad yugg°an, iwrri d-i».
16. wa nzur ayt ṛbbi f umarg, ira (a)d aġ izug-i,
17. wad nṣṛṛf arra n ṛbbi, ur gisn tajarrub-i.
18. wa riġ an ntub, ašku nnan lkutub-i.

II. Poème sur la prise d'Alger (1830)

1. C'est une histoire dont le récit brise la pierre et le rocher
2. que je veux maintenant raconter, exactement comme elle m'a été rapportée.
3. Je ne veux rien y ajouter ni rien en ôter, ô amis !
4. L'eau[116] est l'élément nécessaire au moulin pour qu'il moule ;
5. L'argent est un bien indispensable à l'homme :
6. celui qui n'a pas d'argent ne peut pas garder les envahisseurs loin de sa frontière[117].
7. L'argent peut me fournir, à moi et à tout un chacun, une réputation de respectabilité.
8. Hélas, c'est précisément cela qui me fait pleurer et me torture :
9. ne pas avoir d'argent pour faire le pèlerinage à la Mecque.
10. Si je pouvais partir en pèlerinage, et si je devais (en cours de route) descendre dans la tombe,
11. ce serait malgré tout une mort au doux parfum, car je pourrais voir le Prophète.
12. O vous croyants, je peux vous affirmer jusqu'à la tombe
13. que quand je dors, des mélodies me réveillent.
14. Alors je crie : « Hé là, qui est-ce qui va et vient par ici ? »
15. La réponse est : « Des mélodies sont venues te voir puis sont reparties ».
16. Dans ma chanson, je veux d'abord parler du peuple de Dieu ! Mais Lui-même viendra (bientôt) m'emmener loin d'ici,
17. afin que j'accomplisse Sa volonté écrite, que l'on ne doit pas chercher à modifier.
18. Je dois faire pénitence, car dans les livres[118] il est écrit :

19. aḥ awayli n mak, a ya ur iwaddin lfrḍ-i

20. wa ma s asn ittwajab lmlku lillah-i

21. wa ġ yiḍ anna ġ ngguz, iga anbgi s lqabr-i?

22. wa yasi d mnkur uzal s a t issn lḥasb-i.

23. wa inna as d: «A ṛbbi mas tumnm, a ismig-i?»

24. wa tini fhmn, inna as d: «Nnbi Muḥammd-i».

25. wa tini ttun, inna as: «kiyyin a s ntub-i».

26. Wa yut t, a g°ma, ig akk° lɛjaj, igan rramad-i.

27. immim wayda n ddunit, miš iwala t id-i

28. ulili, nġ ira rruḥ a iffuġ, awin k s lqbr-i,

29. uk°an ig°n, iġrrd iḍarrn, ar d gin rramad-i.

30. wallah, ɛawn! imma bu ššahwa ur sar itub-i,

31. mqqar iskr tawayya ula mya n ismg-i,

32. mqqar iskr mya n wajdɛ igan lzṛg-i,

33. mqqar iskr miyt alf n tili n lḥuz-i,

34. mqqar iskr miyt alf n taffa n yirdn-i.

35. wallah, ɛawn! imma bu ššahwa ur sar itub-i!

36. wallah, ɛawn! a id lall n ssbib, a tiẓnk°aḍ-i,

37. wa tbḍamt yyi d immi ula baba ġikad-i

19. « Malheur à ta mère, ô toi qui n'as pas accompli les décrets divins ! »
20. Que répondra l'ange de Dieu au défunt,
21. le jour où il descendra et viendra rendre visite au mort dans sa tombe ?
22. Alors, Mankour[119] prendra son épée, et fera ses comptes avec le mort.
23. Il lui dira : « En qui as-tu cru, serviteur ? »
24. Si le mort sait ce qui est juste, il répondra : « Au Prophète Mohammed ».
25. Mais s'il a omis (d'embrasser la vraie foi), il n'aura pas d'autre réponse que : « Je déplore tout le mal qui est en toi ».
26. Alors, ô frère, Mankour le frappe et le réduit tout entier en poussière et en cendre.
27. Les possessions de ce monde sont douces, mais elles laissent après elles
28. un goût d'oléandre : car l'âme doit s'en aller d'ici-bas, et puis l'on te porte dans ta tombe ;
29. alors tu dormiras, et tu allongeras les jambes, et tu deviendras cendres.
30. Que Dieu nous aide (au repentir) ! Mais jamais le cupide ne se repentira,
31. même s'il possède une esclave et cent noirs
32. et cent chevaux blancs
33. et cent mille moutons dans les environs de Marrakech[120]
34. et cent mille tas de blé.
35. Que Dieu nous aide (au repentir) ! Mais jamais le cupide ne se repentira !
36. Que Dieu me vienne en aide ! Vous, jeunes filles aux cheveux ondulés, gazelles,
37. vous m'avez séparé de ma mère et de mon père de la même façon

38. wa aṭṭan ayt bu yaḥya tašrafin i lbruj-i.

39. wa tbḍamt yyi d immi ula baba ġikad-i

40. wa aṭṭan itbirn tamunt iġ ẓṛan lbaz-i,

41. wa aṭṭan uṣkayn tamunt iġ ẓṛan ṣṣiyd-i.

42. wa lqiṣt n Faṭima n Sayyidna Muḥammad-i

43. wa ass lli ġ ran irumiyn a srsn lɛbn-i

44. washak, Sayyidna Σali bn Uṭalib-i

45. issuda f yan lzrg, ar t uk=wan islɛab-i

46. wa ik°tin sbɛa miyt alf u tmnya miya n uzrg-i

47. wa d akk° rḥln ġ dar nnṣara n ug°mmad-i

48. washak Sayyidna Σali ben Utalib-i

49. waynna uk°an lkimn, ifl idammn ġikad-i

50. ittgga iẓilliḍ n Maṛṣ, iġ imuss iggig-i

51. a bismi, iġ t uk°an nniġ, irxa yyi d wawal-i

52. ġikann trxit, a yaġaras n ddraɛ, f imẓyyṛn-i

53. «a bismillah», inna ṛbbi, yan t igan d lfal,

54. ar asn izggur, ar as immal ti lli ɛdlnin.

55. «a bismillah», a s ak nniġ, a imi nu, bdu srs;

56. afad nn ilmma s igurramn, d yan irja wul!

57. «a bismillah», illa, ur ta jjun tlla ddunit,

58. ula ilul yan lxlq, a mawlana, bla kiyyi-i!

38. que les Aït Bouyahya[121] érigent des pieux de palissade écartés les uns des autres sur leurs tours[122],
39. vous m'avez séparé de ma mère et de mon père de la même façon
40. que les groupes de colombes se dispersent en vol lorsqu'elles aperçoivent le faucon,
41. ou que les lévriers défont leur meute quand ils voient du gibier.
42. Ensuite, que Fatima et notre seigneur Mohammed soient invoqués (et aussi Ali !)
43. Le jour où les chrétiens voulurent le jouer avec perfidie[123],
44. vois, notre seigneur Ali Ibn Abou Tâlib[124]
45. monta sur un cheval blanc[125] qui n'arrêtait pas de sauter.
46. Environ sept cent mille huit cents troupes
47. de chrétiens étaient venues de l'autre côté (de la mer)[126].
48. Vois, notre maître Ali Ibn Abou Tâlib
49. là où il passe laisse du sang derrière lui, tout comme
50. un nuage qui éclate en mars[127], quand le tonnerre va et vient.
51. « Au nom… » Quand je dis cela, que ma parole suive, facile,
52. semblable à toi, chemin qui traverse l'Oued Drâ, qui te fais facile pour les pèlerins qui vont aux lieux saints ![128]
53. « Au nom de Dieu ! » - Dieu lui-même a dit que celui qui prononce ces mots en commençant un travail,
54. Il le guide et lui montre les choses qui lui sont salutaires.
55. « Au nom de Dieu ! » - aussi te dis-je, à toi ma bouche, de commencer par ces paroles !
56. Puis passe aux saints, puis à la chose qui me tient à cœur !
57. « Au nom de Dieu ! » Cette parole existait déjà alors que le monde n'était pas encore là,
58. et qu'aucune créature n'était encore née en dehors de Toi, Seigneur !

59. «a bismillah» a s an naddu uk°an, hayyi bdiġ iss.
60. «a bismillah» mla gis ur iẓṛi ṭṭalb lxir,
61. ur t iga ġ uflla n lquran, ibdu srs.
62. «a bismillah», inna t lbaz, iġ d ikka ignwan,
63. iluḥ gim, a ddunit, s yan iẓri zund aman.
64. lqiṣt n yat lmdina, aylliġ kullu njamɛan
65. a lašjaɛ n turk, ġwalli ḥrznin i lbrr ann,
66. ar yaqqlay ssmɛa nnsn, idda ar wiss ssa ignwan
67. aylliġ d iqddr mulana lamr a t ishwwln,
68. iṣrfd srs urumi, inna as: «Hayyi ar darun;
69. ad ur tnnit: nga amġdar, iḍfur yyi jjmil nnk!»
70. asin d lbaruḍ d lkurr, asin d akk° lmdafɛ,
71. iḥlls t akk° urumiy lbḥuṛ, a iga d u ljaḥim;
72. ur ar ttḍmɛun ljnt, nnar a igan igḍifn nns.
73. ur ilkim lmaṛṣa, ikṣuḍ at ttɛraqn ġ waman.
74. iffuġ d iss lbaša n tturk, ibnu tix°zanin,
75. ini ġ°ẓann, nnan aġ: «Miyt alf a dids illan».
76. dar Sidi Farrj a ġ nn ikka lbrr igg°z aman,
77. ittɛṛaḍ as ġwalli d akk° igan buɛaz ġ ufus.

59. C’est avec ces paroles, « au nom de Dieu », par lesquelles nous (les poètes) commençons, que j’ai donc commencé.
60. « Au nom de Dieu ! » Si le théologien n’avait pas vu dans cette formule une bénédiction,
61. il ne l’aurait pas placée au début du Coran et commencé par elle.
62. « Au nom de Dieu ! » C’est aussi ce qu’a dit le faucon quand il s’est élancé au ciel
63. et qu’il a jeté sur toi, ô monde, un œil humide de nostalgie[129].
64. C’est l’histoire d’une ville (qui va être racontée ici, telle qu’elle eut lieu), jadis alors que se rassemblaient pour la bataille
65. les plus courageux des Turcs, qui avaient conquis le pouvoir sur ce pays,
66. eux, dont la renommée monte jusqu'au septième ciel[130].
67. Alors que Dieu avait décidé du sort qui devait les alarmer,
68. le chrétien envoya (au pacha) un message disant : « Me voici parmi vous !
69. Ne dis pas que je suis un traître ingrat et que je te dois un remerciement pour une bonne action ! »[131]
70. Il prit alors tout son attirail de guerre, de la poudre, des balles et des canons,
71. et fit un pont[132] (avec ses bateaux) par-dessus la mer tout entière[133], lui le chrétien qui appartient à l’enfer ;
72. car il ne recherche pas le paradis, son tapis est le feu de l’enfer.
73. Il n’entra pas dans le port[134], car il craignait de perdre sa flotte dans ses eaux.
74. Le pacha turc se mit en marche contre lui et déplia ses tentes ;
75. si les conteurs disent vrai, il en possédait cent mille.
76. C’est à Sidi Farrez, là où la terre sort des eaux[135],
77. que celui qui règne sur les Dardanelles vint affronter le chrétien.

78. iga tn ingliz: inna as: «Σawd yyi laxbar nnk,

79. ad ur tilli tirẓi, nssrgm s ġwi lli jhlnin!»

80. imma ddzayr ġ°ššn, ur yiri lbaša ad šṛṛun,

81. iluḥ tisura n lbiban, ur sul iq°ḍa yat;

82. rẓmn lmal, issrḍu kullu ma ids illan,

83. iġ°i alfayn qnṭaṛ, ifl lmsakin ġ ufus.

84. asin d lbaṛud, iskr as lmina ġ wakal,

85. ar ix°lla yan lbṛj, ur rat t ibnun Šamharuš,

86. imma εawdn rribab d lkamanja ġ ljwamε,

87. anniġ tiṣṣumεiyin ar allan, lmuddn immut,

88. twjjb tẓallit n ljumuεa, laḥ ma stt ittẓaḷḷan.

89. inakr akk° lεalim, is iġ°ra *qad samiεa*,

90. mqqar d agurram, ur ikkis ixf nns t tdallit.

91. imma lmujaḥidin zzwawa fnan akk° ġ imiġn.

92. ikun za sslṭan εutman? is sul ġ rruḥ?

93. is ur t akk° lkimn lxbar nnṣara hjmn aġ?

94. a manzak, a Sidi εAli, manza ssif ad nnun?

95. manza sirḥan lmnzul? lġzu qrrbn nnit!

96. a Nnbi Muḥammad a ġ nlla aṛja nu, d kiyyin!

78. L'Anglais dit alors[136] : « Parle donc une langue compréhensible,
79. afin que je ne perde pas la bravoure guerrière[137], et que je n'attire pas sur moi et mes compatriotes infidèles la honte et l'opprobre ! »
80. Mais Alger était sans foi. Son pacha ne voulait pas combattre,
81. il jeta les clefs des portes de la ville (aux ennemis) et ne voulut se laisser engager dans aucune bataille décisive[138] ;
82. il ouvrit la maison du trésor et combla de cadeaux ceux qui le soutenaient,
83. lui-même prit deux mille quintaux d'or[139] et laissa les pauvres (habitants de la ville) aux mains (des chrétiens).
84. Auparavant, il prit encore de la poudre et construisit une mine qui courait sous terre jusqu'aux fortifications,
85. et il fit sauter en morceaux une citadelle[140] que pas même Chamharouch[141] n'aurait pu construire.
86. Et maintenant, les violons résonnent dans les mosquées.
87. J'ai vu les minarets pleurer : leur muezzin était mort.
88. L'heure de la prière approche, mais il n'y a personne dans les mosquées pour prier.
89. Le lettré a honte de pouvoir lire « *qad samiεa* »[142].
90. Même le saint n'arrive pas à échapper à un traitement avilissant et misérable.
91. Mais les combattants de la foi, les Zwawa[143], ont tous succombé dans les batailles.
92. Le sultan Otmân[144] est-il toujours sur cette terre ? Vit-il toujours ?
93. N'a-t-il pas appris que les chrétiens nous ont vaincus ?
94. Où es-tu, Seigneur Ali ? Où est ton épée ?
95. Où est ton céleste Sirhan[145] ? La bataille est proche !
96. O Prophète Mohammed ! Celui sur qui repose mon espérance, c'est toi !

III. Poème d'un chasseur.

1. ad aġ fssrġ lqiṣt, lli ġ nga aṣiyyaḍ,
2. asiġ d aburi d ṛṛṣaṣ, asiġ lbaṛud.
3. a bismillah ṛṛḥman ad ṛẓmġ lbab.
4. ifulkin! ad aġ iġfr mulana ddunub!
5. a bismillah, a igr, ag gik nluḥ amud.
6. ini mgrġ lxir, ar daġ nkrz i wiyaḍ;
7. ini tn ur mgrġ, rrja nu ġ dar lwaḥid.
8. mqqurn, a sidi, ṭṭaɛt nnk a f ng ġikad!
9. a bismillah ṛṛḥman ɛla bab allah!
10. ini tnna imi nu : bdu s nnbi Muḥammad
11. ar is taddat, a rrays n wanaw, iġ isuḍ
12. f lbḥur, iluḥ lqwaliɛ, ar izzigiz.
13. ad am d awin, a faṭma, aɛbruq n ljdid,
14. igan bu lfruzan a ġ a tuḍut, a unnuḍ.
15. a ixf inu, tini tgit lfahim, aṛa d
16. lqiṣt n mad ak ijran a wa d iẓnk°aḍ,
17. aylliġ tn tufit, gan d uk°an a wasarg,
18. ran dar lɛin ad sun, iḍṛṛa tn fad;
19. nkkin giġ ṛṛami, skrġ aburi n ljdid,
20. nluḥ tazzit tiffust, uk°an nluḥ lġ°md.

III. Poème d'un chasseur.

1. Je veux raconter ici une histoire[146] (du temps) où j'étais un chasseur,
2. emportant mon fusil avec les plombs et la poudre.
3. « Au nom de Dieu, le miséricordieux ! » C'est ainsi que je veux débuter.
4. C'est la meilleure façon ! Que le Seigneur veuille me pardonner ma faute !
5. « Au nom de Dieu ! » O champ, je répands maintenant de la semence sur toi.
6. Si je fais une bonne récolte, je labourerai encore d'autres champs ;
7. si la récolte est mauvaise, mon espoir ne reposera plus qu'en Dieu seul.
8. Grand Dieu, c'est parce que je t'obéis que je suis ainsi ![147]
9. « Au nom de Dieu, le miséricordieux ! » Qu'il soit ainsi débuté !
10. Et si ma bouche dit : « commence par le nom du Prophète Mohammed » (c'est aussi un bon début).
11. Car c'est par ces mots que le capitaine du voilier commence son travail, quand l'air se met à bouger
12. sur la mer, et qu'il déploie la voile et s'en va.
13. Que le bateau te ramène un nouveau foulard, Fatima,
14. avec des franges à son ourlet.
15. Ma tête, si tu t'en souviens encore, raconte donc
16. cette histoire que tu as vécue avec certaines gazelles !
17. Lorsque je trouvai les bêtes, elles étaient rassemblées en un troupeau ;
18. elles voulaient boire à la source, car la soif les tourmentait.
19. J'étais un chasseur, j'avais emmené mon nouveau fusil ;
20. à ma droite je portais le couteau[148] ; j'avais accroché le fourreau (avec le fusil) à mon épaule.

21. ar nstara mani x tllam, a iẓnk°aḍ.

22. llix tn nufa, nazn ilmma aḥwwaz,

23. iḥawz tn ilmma, aylliġ d gan asarg.

24. illa gisn yan umlil, ur akk° il(i) atig.

25. a ran dar lɛin ad sun, iḍṛṛa tn fad.

26. lfayda, a wa lli d izwurn, ssnġ is izrb;

27. lfayda, a wa lli nn igg°ran, ssnġ, is ibdd.

28. nrar d aburi bu rršum, nkks as lġ°md,

29. ng inn tiṭṭ ġ lušart, lɛaql dar zznad,

30. nrar d amadir, nḥtil ad ldiġ aḍaḍ.

31. nḍuf d amgṛḍ nns, a wddi, zund lbaz!

32. irar d lwijab nns uẓnk°aḍ, s aġ nnan:

33. «ur nsamiḥ i Sidi Σli bn Naṣir, wa lli d

34. yakkan taṛṛamit i ṛṛma ad nqqan iẓnk°aḍ.

35. mamu nġiġ arraw nns? ug°iġ ad asn nzug?

36. ur nx°lu tig°mma, ul(a) ar nkkat nnqab.

37. ur nzdiġ amar ġ lxla, nẓẓa f ujdig».

38. asiġ gis aṭṭan iɛḍmn, awiġ nkki d

39. nzayd nzzugz, nkšm nn s dar lfqih,

40. nɛawd asn lqiṣt inu, ar ittɛjjab,

41. inna: «(At) tḍalbt Ṛbbi d Sayyidna Muḥammad

42. ad ak irar lɛaql, iwin ak d iẓnk°aḍ!»

21. C’est ainsi que mon chemin me conduisit à l’endroit où vous étiez, ô gazelles.
22. Quand je les trouvai, j’envoyai un rabatteur
23. qui rapprocha le troupeau de moi.
24. Parmi elles, il y en avait une blanche, d’une inestimable valeur.
25. Elles voulaient boire à la source, la soif les tourmentait.
26. La première voulait se hâter de partir, je le savais ;
27. mais la dernière était plus calme, je le vis bien.
28. A gestes mesurés, je retirai alors mon fusil au canon gravé de mon épaule, et le sortis du fourreau,
29. fixai mon œil sur la cible et concentrai mon esprit sur l’amorce de la mise à feu,
30. armai le chien de fusil et me préparai à appuyer ;
31. je visai la gazelle au cou - ah ! il était semblable à celui d’un faucon !
32. Alors elle m’adressa la parole et me dit :
33. « Je ne pardonnerai jamais au saint Ali ben Nasser[149],
34. lui qui a appris aux chasseurs à tirer, afin qu’ils nous tuent, nous les gazelles !
35. De qui ai-je tué l’enfant ? De qui suis-je l’assassin, pour devoir quitter le pays ?
36. Je n’ai pas détruit de maisons, ni brisé de murs comme un voleur.
37. (Ma faute est) seulement de vivre dans la nature et de parcourir les prairies en fleurs ».
38. Je fus alors atteint d’une grave maladie, qui m’obligea à rentrer chez moi,
39. puis je partis et arrivai chez un érudit
40. et lui racontai mon histoire. Il fut étonné
41. et dit : « Implore Dieu et le Prophète Mohammed
42. de te rendre la raison, car les gazelles te l’ont volée ! »

NOTES

[1] Parmi ces traits, nous comptons la distinction marquée entre l'expression d'une action habituelle (ou d'un fait se répétant souvent) et celle d'une action unique ; l'utilisation de la forme d'habitude pour les actions de la première catégorie n'est aussi répandue dans aucune autre langue que le berbère, même s'il existe des analogies partielles avec quelques autres langues (les langues slaves ou quelques langues caucasiennes, par exemple le hurkan ; voir Friedrich Müller, *Grundriss der Sprachwissenschaft*, III, chapitre 1, p. 118). Nous pouvons citer d'autre part la constante désignation de l'actualité de l'action par les éléments indicateurs d'espace *d* et *nn*, une caractéristique que nous trouvons analogue, dans une certaine mesure, à l'actuelle notation des formes verbales transitives ou intransitives en magyar.

[2] Mentionnons brièvement que le berbère a des pluriels en *an* (à comparer avec l'éthiopien), ou bien irréguliers ; le factitif se construit avec un préfixe en s ; la technique des propositions relatives est presque la même que dans la langue sémite ; le féminin se forme avec un *t* (sans doute anciennement *at*), etc.

[3] En particulier, les pronoms et les nombres. De mon point de vue, le berbère est plus proche du sémite que l'égyptien. A ce sujet, voir Adolf Erman dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, *[Revue de la société allemande d'études orientales]* n°46, pp. 93 à 129. La parenté entre les langues chamitiques de l'ouest et les langues sémites est infiniment plus grande qu'entre les langues chamitiques et le basque, parenté au sujet de laquelle le défunt G. von d. Gabelentz a pourtant écrit à deux reprises ! Je ne tiens pour vraisemblables et justifiées que peu des comparaisons qu'il soutient dans son premier ouvrage (*Berberisch und Baskisch, Sitzungsberichte der Berliner Akad. d. Wissenschaften* [*Le berbère et le basque, rapports du congrès de l'Académie des sciences berlinoise*] 1893, pp. 593 à 613) ainsi que dans son deuxième ouvrage, (*Die Verwandschaft des Baskischen mit den Berbersprachen Nord-Africa's nachgewiesen von G. v. d. G. Herausg. n. d. hinterlassenen Manuscr, durch Dr. A.C. Graf v.d. Schulenburg,* [*La parenté du basque avec les langues berbères d'Afrique du Nord, démontrée par G. v. d. G ; publié d'après ses manuscrits posthumes par Dr. A.C. Graf v. d. Schulenburg*], Brunswig, 1894). Je veux bien croire cependant que le fait que le berbère a été parlé dans les Canaries - les Guanches étaient des berbères, et non des vandales, ainsi que Franz von Löher se plaît à l'imaginer, dans son *Nach den glücklichen Inseln* [*Vers les îles bienheureuses*], Bielefeld et Leipzig, 1876 -, puisse faire naître l'idée que les Basques ont eux aussi été des Berbères dispersés. Voyez par ailleurs, sous ma plume, la critique de l'œuvre de Gabelentz deux fois citée, dans *Literar. Centralblatt [Page littéraire du Centre]*, 1895, p. 581.

[4] Dans les langues sémitiques, par exemple, les syllabes caractérisant la forme pronominale transitive ne peuvent se trouver qu'après le verbe, comme suffixes ; elles fusionnent en un seul mot avec le verbe. En berbère, cette fusion ne s'est pas

encore aussi fortement imposée : dans certains cas en effet, les syllabes en question se placent devant le verbe. Généralement elles se placent alors directement avant le verbe, mais elles peuvent aussi en être séparées par des formes adverbiales, et sont alors bien plus autonomes. De même, les suffixes pronominaux sémitiques ont dû être autrefois des mots indépendants.

Alors qu'en langue sémitique on ne peut dire que *ra'aynâku* (« nous t'avons vu ») et *mâ ra'aynâku* (« nous ne t'avons pas vu »), en tachelhit on dira : *nẓṛa k* (*nẓṛa* + *k*) et *ur k nẓṛa* (*ur* + *k* + *nẓṛa*) et pour « nous ne t'avons jamais vu », on dit : *ur k akk° nẓṛa* (*ur* « pas », *k* « toi », *akk°* « jamais », *nẓṛa* : « nous avons vu ») où le pronom complément d'objet (accusatif) *k* est totalement séparé de la forme verbale *nẓṛa* par *akk°*.

[5] Etant donné qu'on trouve la même prédilection pour les thèmes eschatologiques dans d'autres peuples d'Afrique - nous pensons en particulier aux peuples «nègres» - on ne peut s'empêcher de se demander s'il n'y a pas eu là, peut-être, une influence littéraire réciproque. Comparez, du point de vue de leur contenu, les trois premiers poèmes de *Anthologie aus der Suaheli-Litteratur* [*Anthologie de littérature suaheli*], par Dr. C. G. Büttner, (Berlin, Ed. Felber, 1894), avec les groupes de vers de thème eschatologique du poème II de notre anthologie, ou bien avec le *Poème de Çabi*, traduit et publié par René Basset dans le *Journal Asiatique* VII, 13, pp. 476 ss, à la suite d'une tentative identique assez imparfaite de Delaporte (*Spécimen de langue berbère*, par J. D. D., Paris, s.d.). Je ne crois pas, par ailleurs, que *çabi* soit un nom propre. Il s'agit certainement du nom arabe صبي « jeune homme » ; l'auteur berbère a dû apprendre ce mot quelque part en Orient au cours de son pèlerinage, ou bien chez lui dans des lectures d'arabe classique. Le poème raconte le voyage d'un jeune homme en enfer.

[6] Les principales anthologies de poèmes berbères, ou les travaux dans lesquels on peut en trouver occasionnellement, sont nommés p. 47.

Au sujet du nom « Chleuh », nous ferons les remarques suivantes : celui qui appartient à ce groupe berbère est nommé *šilḥ* ; *šluḥ* en est le pluriel. La langue des chleuh s'appelle *tašlḥıyt*, ou (en arabe) *šilḥa*. A côté de cela existe aussi la dénomination *tamaziġt*.

[7] « Elf Stücke im Schilha Dialekt von Tazerwalt » [Onze textes en dialecte chleuh du Tazerwalt] dans *ZDMG*, 1894, T. 48, pp. 381-406.

La même année que le présent *Dichtkunst* [*Art poétique*] paraîtront les *Märchen der Schluh von Tazerwalt*, [*Contes des Chleuh du Tazerwalt*], Leipzig, Librairie J. C. Hinrichs, 1895, comportant 35 autres textes en prose (contes, légendes, farces, histoires d'animaux, fables, plaisanteries et rhébus), dans le texte original chleuh, avec leurs traductions.

[8] De ma fréquentation de ces personnes, avec la très bienveillante collaboration de M. le professeur A. Socin, est issu - outre la publication mentionnée dans la note précédente et notre publication actuelle - un travail sur l'arabe marocain, intitulé *Der arabische Dialekt der Houwâra des Wâd Sûs in Marokko* [*Le dialecte arabe des Houwara de l'Oued Souss au Maroc*], par Albert Socin et Hans Stumme (Tome XV, *Abhandl. d. philolog.-histor. Classe der Königl. Sächs. Gesellsch. d.*

Wissensch. [*Communications de la classe de philologie et d'histoire de la Société royale des Sciences de Saxe*] N°1, Leipzig, Ed. S. Hirzel, 1894).

[9] Il porte ce titre en tant que descendant d'un saint (*agurram*).

[10] C'est ainsi que j'ai trouvé chez les Chleuh la légende de Job sous forme poétique, mais en fragments et d'une écriture difficile à déchiffrer : c'est pourquoi je n'en envisage pas la publication. Cette *lqiṣt* débute ainsi :

lqiṣt nnun, a iblis d sayydna Yub.
a sayydna Yub a iga d ssḷṭan ljid
iga, igllin, amumn, ar uk°an ittɛbad
a Ṛbbi fkan asn tarwa xmsin urgaz
ida jnanat n wurtan iggut lmujud
ulli mkad n tammurġi tigulzin ayad

Traduction :

(Voici) pour vous l'histoire du diable et du saint Job.
Job était un noble roi.
Lui, le pauvre, était croyant et priait sans arrêt.
Dieu lui avait offert quinze enfants mâles,
et il possédait beaucoup de beaux jardins ;
et aussi des moutons aussi nombreux
que des sauterelles, grouillant à foison, etc.

[11] Par exemple dans le *Poème de Çabi*, mentionné dans la note 5.

[12] Voyez le poème II de la présente anthologie.

[13] De même que pour « L'histoire de Job » (note 10), nous avons renoncé à publier un conte en vers, assez long, mais parvenu en trop mauvais état, et qui s'intitule : *lqiṣt n yan ufrux ġ ssuq n idukan* (« L'histoire du jeune homme dans le souk des chaussures »). En voici tout de même le début, à titre d'exemple :

ikka nn yan ddunit, nttan ism nns iẓli
iṭṭaf yan uɛyyal d taɛyyalt, lmut tga taš
tnna taɛyyalt i uɛyyal, manza lwalidin nnġ?
aḥinu jliġ ġ ddunit, manza lwalidin nnġ?
manza baba ula immi?, manza lwalidin nnġ?
manza nnbi muḥammd, ar ittsudu lburaq?
manza mulati Fatima, tga zund ayyur?
manza Šddad u Bnɛad, urġ a s ibna ṣṣur?
iqqand ak k inn nsrs ġ tassuqt n idukan
trwa ṣṣniɛt yan a s issn, ašku ittbrram
uḥayk; mqar iga ljdid, ar d ibbi, iġ blan

Traduction :

Il y avait un homme dans ce monde, qui avait son propre nom (c'est-à-dire : son nom était connu).
Il avait un garçon et une fille. La mort est inéluctable (c'est-à-dire : il mourut).
La jeune fille dit alors au jeune homme : « Où sont nos parents ?
Je suis perdue dans le monde ! Où sont les parents ?
Où sont mon père et ma mère ? Où sont les parents ?
Où est le Prophète Mohammed, qui chevauche Bourak ?

Où est notre maîtresse Fatima, qui est belle comme la lune ?
Où est Cheddad Ben Ad, qui construisit une muraille en or ?
Le mieux est que je te place (mon frère) dans le souk des cordonniers ;
car il est bon de connaître un métier. Car il se retourne,
le manteau, et s'il est neuf aujourd'hui, il finira pourtant par se déchirer, s'il est beaucoup utilisé (c'est-à-dire : la vie devient plus sévère à mesure qu'on vieillit).

[14] Poème III de cette anthologie.

[15] D'après mes renseignements, la description du *rrbab* (الرباب) par Delphin et Guin, (*Notes sur la poésie et la musique arabes*, Paris, Leroux, 1886, pp. 58 ss,) semble correspondre à celle du violon des Chleuh.

[16] *lgnbri* des Chleuh a trois cordes. Delphin et Guin (*op. cit*. p. 60) décrivent un *gnbri* à deux cordes et un *gnbri* plus particulièrement utilisé par les «Nègres».

[17] *Ahyyaḍ* est d'origine arabe et dérive du radical *hyyḍ*. Ce dernier signifie en arabe : « faire du scandale ». Cette signification a donc dû être modifiée en *tašlḥiyt* et signifie soit « chanter à haute voix » ou bien (ce que je tiens pour plus vraisemblable) « avoir l'esprit agité », « errer sans répit » [Note de H. Stroomer : « jongler »] ; *ihyyaḍn* signifierait donc, d'après ce dernier sens, quelque chose comme « gens itinérants ». [Note de H. Stroomer : « acrobates »]

[18] Max Quedenfeldt a décrit ce genre de performance de manière très pittoresque dans son article « Die Corporationen der Ulêd Ssîdi Hammed-u-Mûssa und der Ormâ im südlichen Marokko » [« La corporation des Ouled Sidi Hammed-ou-Moussa et des Orma dans le sud du Maroc »], *Zeitschr. f. Ethnologie* [*Revue d'ethnologie*], 1889, pp. 572-580.

[19] On m'a dit plus tard que cette grotte se trouverait dans la région des Haha (voir à ce sujet la Note 102).

[20] Sidi Hammou, dont nous reparlerons plus tard, fut lui aussi expressément décrit comme n'ayant pas fait le pèlerinage [à la Mecque]. Les mots du vers 2 (et 173) du recueil de poèmes **I** sont compris par les Chleuh comme des clichés. Par ailleurs, l'auteur du poème **II** n'est pas non plus allé à la Mecque (voir v. 8 et suivants).

[21] C'est pourquoi on ne trouve pas pour *tamawušt* de forme nominale désignant le « métier » correspondant, alors que pour *tanḍḍamt* le nom de métier existe, *anḍḍam*. Au *tamawušt* des Chleuh correspond le mot *εiyar* (عِيَار) des peuples arabophones du Maroc. L'expression « ils s'affrontent dans une chanson satirique » se dit en tachelhit: *ar ttεiyyarn ingratsn s tmawušt*, en arabe : *ka-iεiyaru fi baεḍiyathum.*

[22] Textuellement : « toi le berger de l'attention » (*tiḍaf* – nom verbal du radical *ḍuf*).

[23] Si l'on ne m'avait expressément certifié que ces deux vers (qui textuellement signifient : « s'il apportait et emportait une brassée pleine de verges, il pourrait t'y faire goûter - ton père …, toi, berger ») devaient se traduire de cette façon, et non : « si ton père allait chercher une pleine brassée de verges, il t'en rouerait de coups, toi berger », je n'aurais jamais donné la traduction ci-dessus, qui paraîtra certes invraisemblable à plus d'un lecteur. Mais tous les Chleuh que j'ai interrogés à ce sujet m'ont affirmé formellement que *babak* n'est pas ici le sujet de *islid, islin* et *išša k is*, mais qu'il doit être interprété comme sujet d'un souhait entre parenthèses, avec le verbe de supplication *iḥrg* « qu'il brûle » ; et il m'a été affirmé tout aussi

expressément que ces trois 3 èmes personnes sont virtuellement des 1ères personnes. D'après les explications des Chleuh, on devrait sous-entendre un *fūlân*, فُلان, mais qui serait équivalent à « je ». D'autre part, dans *ZDMG* 48, p. 387, 4, le surprenant *issn* devrait se traduire par « je sais » ; ceci rend caduque mon explication, qui disait de sous-entendre *alla*. Je ne connais aucune autre langue dans laquelle la 3ème personne soit utilisée de façon aussi absolue à la place de la 1ère ; mais je connais des cas inverses (par exemple en tupi ; voir Julius Platzmann, *Grammatik der Brasilianischen Sprache* [*Grammaire de la langue brésilienne*], Leipzig, B. G. Teubner, 1874, § 232 : *mboya Pedro yaixuu* : « un serpent a mordu Pierre », littéralement : « un serpent Pierre : nous avons mordu).

[24] Ailleurs aussi, c'est-à-dire plus à l'est du Maghreb, j'ai trouvé des traditions selon lesquelles une jeune fille se tient pour vaincue, c'est-à-dire qu'elle abandonne son attitude farouche et qu'elle accorde ses faveurs, lorsqu'elle ne peut répliquer à une pointe lors de la joute poétique. C'est ainsi que j'ai écrit ce qui suit, sous la dictée d'un Tunisien du nom de Âmar ben Murzan (on reconnaît dans ces vers le mètre *zindâli* (voir mes *Tripolitanische-Tunisische Beduinenlieder* [*Chants bédouins tunisiens tripolitains*], p. 36, A 1) :

Fîmma tarrâs, yejri fi jurrte ṭufla u ma-xallatuši yuṣlelha.
nhâr min-nhârât mšat temla mel-lbîr.
tlâqaw hu-weyaha. qâm huwa qâlelha:
yâ ward elbîr, yâ εaṭšâna
εarḍekši ḥniš mitbeddelîn alwâna
larḍ keršu wu-ssma mislâna?
qâmet hiya qâlitlu:
erredâ redâya, u-mutġuṭṭîja buġṭâya
edhib men henâ, yâ wuld elεaṭṭâya!
qâlelha:
elbîr bîri w-aḥfartu b-sikkîni
mâ nimši men-henâ, lâ mâ taεṭîni
ġlebha belklâm. raqdu.

Traduction :

Il y avait un homme qui courait après une jeune fille ; mais elle ne se laissait pas approcher. Un jour qu'elle était partie puiser de l'eau, ils se rencontrèrent. L'homme prit la parole et lui dit :
« Oh rose au bord du puits, oh assoiffée,
as-tu donc rencontré un serpent multicolore,
dont le ventre était la terre et dont le dos était le ciel ? »
La jeune fille répliqua :
« Ceci est mon foulard, et je peux cacher mon visage si je le veux.
Va-t-en d'ici, toi le fils de celle qui se donne ! »
Alors il lui répondit :
« Ceci est mon puits, et je l'ai creusé avec mon couteau.
Je ne m'en irai pas d'ici sauf si tu te donnes à moi. »
Par cette pointe il l'avait vaincue. Alors ils firent l'amour.

[25] Quelques Chleuh font naître Sidi H. dans le village d'Azgruz, dans la région de Tifnit. Le centre de Tifnit se situe entre l'intersection du 31ème degré de latitude avec, d'une part, le 10ème degré de longitude ouest, et avec l'Oued Souss d'autre part. Sur certaines cartes, ce lieu se nomme Tifinout (*Tifnut*) (par exemple sur la carte de Fès, parue dans le N°4 de *Afrique, Région septentrionale* ; publ. par le Service géographique de l'armée en 1887 [en fr. dans le texte]). Sidi Hammou est aussi nommé d'après ce village d'Azgruz : *Sidi Ḥmmu Gg uzgruz*.

[26] Au sujet de el-Mejdoub, voir René Basset, « Les Dictons satiriques attribués à Sîdi Ah'med Ben Yousof », *Journal Asiatique* 1890 pp. 2 et 7 (article dans lequel « ben Medjdoub » et « el-Medjdouli » sont des fautes d'impression), ainsi que Delphin et Guin, *Notes sur la poésie et la musique arabes*, p. 69 (que mentionne d'ailleurs aussi Basset, p. 2, note 3). El-Mejdoub était originaire de Meknès ; p. 70 de l'ouvrage de D. et G. on peut lire : « le cheikh Abd er-Rahman ben Mohammed el-Medjedoub naquit à Mequinez antérieurement au onzième siècle de l'hégire ». Cette datation est au demeurant très vague.

[27] Voir Basset, *op. cit.* p. 2. Il faut par ailleurs prendre en considération le fait qu'un grand nombre de maximes portent les noms de tels hommes, (mais non pas toutes, comme Basset l'affirme trop catégoriquement dans cette page), alors qu'elles sont le fait de gens du peuple anonymes.

[28] Voir Basset, *op. cit*., pp. 6 et 7, surtout p. 7, lignes 2 à 9.

[29] Mais peut-être n'est-ce que la tendance à présenter Sidi Hammou comme aussi vénérable que possible et comme le modèle des poètes gnomiques arabes, qui le fait remonter si loin dans le temps, et même avant el-Mejdoub. Nous tenons pour presque certain que Sidi Hammou a vécu plus tard. En particulier, la pièce G' l'indique clairement : car Agadir ne fut fondée qu'en 1500 par les Portugais (sous le nom de Santa Cruz) et ne tomba aux mains des Marocains qu'en 1536. Mais d'autre part, ce poème peut avoir été attribué faussement à Sidi Hammou.

[30] Le blâme de l'ami (infidèle) est exprimé elliptiquement dans ce poème par la louange de sa fidélité (passée).

[31] Le poème G', v. 197 - 200, est à mentionner ici à cause de la parenté de son contenu.

[32] Nous avons déjà présenté l'autre point de vue, qui est celui de Basset (note 28), selon lequel ces personnalités ne seraient nullement les auteurs de ces maximes.

[33] ان شوآء ونشوة وخبب البازل الامون
« Un rôti et une petite ivresse et une chevauchée
sur un coursier à la foulée sûre, etc. »
(Hamâsa, par Rückert, II, 10, N° 103)

[34] Sous le commandement du Maréchal Randon. En cette même année fut aussi érigée la citadelle de Kabylie, le Fort national.

[35] A. Hanoteau, Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura. Texte Kabyle et traduction, Paris, 1857.

[36] Voir *L'Insurrection Algérienne de 1871 dans les chansons populaires kabyles*, par René Basset, Louvain, 1892. Concernant des publications plus anciennes de ces chants (celle de Rinn dans la *Revue africaine*, Janv. févr. 1887, pp. 55 - 71, et de

Belkassem Ben Sedira dans son *Cours de langue kabyle*, Alger, 1887, pp. 407 - 417), voir Basset, p. 2.

[37] Ali n'a jamais affronté sept cent mille huit cents armées chrétiennes, tel qu'il est dit au vers 46 ; il est bien connu que ses pires ennemis étaient ses propres frères dans la foi.

[38] Pour comparaison (et plus particulièrement pour l'histoire relatée p. 39), voir *Alpenburg, Mythen und Sagen Tyrols* [*Alpenburg, mythes et légendes du Tyrol*], p. 8 (sur Hulda et les Saintes, les bienveillantes protectrices des animaux des Alpes, et le paradis des chamois, etc.) ; et en particulier p. 17, n°1, « Das Gemsenfräulein im Kalmthale » [« La demoiselle-chamois dans la vallée de Kalm »] et p. 285, n°16, « Die beiden Wildschützen » [« Les deux braconniers »]. Voir encore du même auteur *Deutsche Alpensagen*, [*Légendes allemandes des Alpes*] (Vienne, 1861), N° 161, 164, et surtout 208, « Die Zwerge strafen die Gemsjäger » [« Les nains punissent les chasseurs de chamois »]. Voir également Friedrich Müller, *Siebenbürgische Sagen* [*Légendes de Siebenburg*] (Kronstadt, 1857), n° 32, «Der Waldjäger » [« Le chasseur des bois »]. On pense encore ici au « *Alpenjäger* » [« Chasseur des Alpes »] de Schiller.

[39] Askurn (31°5' de lat. nord et 8° 40' de long.) se trouve déjà dans la région des Brâber sur la carte accompagnant les articles de Quedenfeldt (la carte appartient à la *Zeitschrift f. Ethnologie* [*Journal d'ethnologie*] 1888). Le nom se dit aussi Askûra ou, chez les Français, Haskoura (par ex. dans l'ouvrage *Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840, 1841, 1842, publ. par ordre du gouvernement*, Tome VIII, Paris, 1846, p. 163).

[40] Une particularité technique de la représentation chantée ou récitée de ces *lqṣat* ou chants *tanḍḍamt* en rend d'ailleurs la compréhension difficile à la première écoute, même pour un Chleuh : ils sont en effet chantés ou récités en un *« tempo furioso »*, car, « s'ils étaient donnés lentement, le récitant s'embrouillerait ».

[41] Ce mot est emprunté au parler brâber, c'est donc un dialecte lointain (les trois principaux dialectes du Maroc sont en effet le *tarifit* dans le nord, le *tabrbrit* au sud-est et le *tašlḥiyt* au sud-ouest). Au sujet de l'habitude des poètes d'emprunter des mots à un dialecte étranger, voyez Stumme, *Tripolitan.-tunis. Beduinenlieder*, p. 12, ligne 23 ss et F. Praetorius, dans *Literar. Centralblatt* [*Page littéraire du Centre*] 1894, p. 1771 en bas et suiv.

[42] Comparez avec *ida jnanat* : « jardins » dans le vers 5 de la *lqiṣt n sayyidna Yub* dont nous avons donné le début dans la note 10. Dans *ida skakin* et *ida jnanat*, d'abord le préfixe du pluriel *ida* diffère de la forme prosaïque *id*, mais aussi l'utilisation même de cette forme, puisque le pluriel est déjà exprimé par la transformation du radical de *sikkin* qui devient *skakin*, et la terminaison ajoutée à *jnan* qui devient *jnanat*. La formation du pluriel avec *id* est en soi prosaïque ; *id* (qui en fait est une abréviation de l'ancien nom *ida* : « gens, peuple », ce dernier nom se rencontrant encore fréquemment dans les noms de tribus) s'utilise spécialement pour faire le pluriel des noms pour lesquels on n'ose pas former un pluriel interne ou externe (par radical ou suffixe), par exemple pour des noms étrangers ou composés, tels que *id gaṛṛu* (« cigarettes ») pour *gaṛṛu*, ou *id bu tgra* (« tortues ») pour *bu tgra*.

Comparez avec le pluriel de l'arabe ou de l'éthiopien *ella yarbeḥ* (Praetorius, *Aethiop. Gramm*. [*Grammaire de l'éthiopien*] § 114).

[43] Voyez dans la chanson de la page 22 : vers 8, *nswi* pour *swiġ* ; dans le *tamawúšt* de la p. 26 : v. 2 et 5 : *ignwan* pour *ignna* ; dans la *lqiṣt* transcrite dans la note 10 : v. 4 : *fkan asen* pour *iḟka yas* ; dans l'extrait donné en note 13 : v. 8 : *ak k inn nsrs* pour *ak k inn srsġ*, v. 10 : *blan* pour *ibla* ; dans le *Poème de Çabi*, v. 7 : *riġ an nfaṣal*, v. 26 : *lɛib* (sing.) *a tn* (plur.), *ur iẓṛ yan*, v. 61 : *ar allan* (plur.) opposé à *iḍḥk* (sing.) dans le v. 60, etc.

[44] Voir la chanson de la page 22, où une apostrophe suit l'autre (le dernier vers signifie littéralement : « et pas une piécette de cuivre, plus rien de toi, oh Tamuzúnt ! ») ; plus loin, dans le *tamawúšt* rapporté p. 26, voir les vers 11 et 12 (dont les apostrophes compliquées signifient littéralement : « Merci, mon dieu, qui t'as faite, oh vieille fille, toi qui fais de la farine pour le journalier ! »).

[45] Comparez avec la note 10, v. 5 : *ida jnanat u wurtan* ; comme on dirait « Gärten et jardins» [« jardins (all.) et jardins (fr.) »]

[46] Plutôt que « pieds » [en fr. dans le texte] il aurait plutôt dû dire « syllabes » dans la ligne 1 de cette note. Voyez par ailleurs ma critique de « L'Insurrection algérienne en 1871 » de Basset dans le *Liter. Centralblatt* (1893) p. 1051 et ss [*Feuillet littéraire du Centre*], ainsi que mes *Tripolitan.-tunis. Beduinenlieder* p. 39, texte et note 31.

[47] Je croyais avoir démontré, dans mon anthologie de 23 chansons bédouines citée dans la note précédente et fréquemment citée par ailleurs, que 22 des 23 morceaux présentent une forme métrique quantitative. Mais F. Praetorius, dans la *Liter. Centralblattl*. (1894) p. 1772, [*Feuillet littéraire du Centre*] a contesté mon exposé sur la métrique de ces chansons ; il les considère comme accentuées. Je reste cependant fidèle à mon point de vue. Les questions de métrique et leur discussion dépendent d'ailleurs de l'intuition du chercheur (ce qui, étant un facteur purement subjectif, peut bien induire en erreur) ; mais lorsqu'on fait appel à la statistique métrique, et que la possibilité d'introduire une ancienne voyelle à des emplacements constants se répète, on peut bien persister dans son opinion malgré les objections. Car si l'on essayait d'introduire une voyelle courte - « méthode qui n'échoue que rarement » - à d'autres endroits du vers que ceux où je l'ai fait, précisément cela ne fonctionnerait pas ! D'autre part, M. le Professeur Th. Nöldeke a déclaré que mon procédé était recommandable, car « grâce à cette méthode on obtient assez facilement des mètres quantitatifs » (*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes : (WZKM)* [*Revue viennoise des sciences orientales*] T. IX, p. 24.

[48] Paris, Imprimerie impériale, 1860.

[49] A tout le moins, nous ne pouvons pas découvrir de système de rimes régulier dans les poèmes II et III, pas plus que dans le *Poème de Çabi*, et cela bien que nous reconnaissions qu'il s'y trouve un bon nombre de vers aux terminaisons identiques ou semblables. Si nous examinons de plus près les différents poèmes de II et III, nous ne trouvons aucun vers rimé en H, W, Y, A', C', D', E', K' et O' entre autres. Les vers 76 à 79 de P, Q, de même que B', riment de façon intentionnelle, et certains vers de N, ou de O (à l'exception du v. 70) sont volontairement assonants.

Riment encore (mais il est douteux que ce soit intentionnel) les vers 3 et 5 de A, 25 et 26 de F, 34 et 35 de G, 194 et 195 de F', 243 et 245 de I', 257 et 258 de M', etc. Et les vers 115 et 117, 118 et 119 de U, ainsi que 142 et 143 de X, 155 et 156 de Z, 259 et 260 de M', etc., sont assonants, mais nous nous demandons ici encore si c'est volontaire. Nous attirons enfin l'attention sur les ***ομοιοτελεντα*** qui apparaissent à la rime en N (v. 61 et 62), en U (v. 115, 11, 119) et dans toute la pièce V.

[50] Voir les pages 114 - 116, 120, 144 - 147, 168 - 170, de l'*Etude sur la Zénatia du Mzab, de Ourgla et de l'Oued-Rir'* de cet érudit (Paris, Leroux, 1892).

[51] Voir p. 21 (mais le *a* de *ahinu* dans le 6ème vers de cette chanson n'est pas rajouté) ; l'extrait de la note 10, vers 2 (*a sayyidna* et aussi *a iga*) ; dans le *Poème de Çabi*, v. 5, *a bism* (on doit aussi lire *abism* dans le v. 1), v. 12, *a lwalidayn*, etc.

[52] Voir Ben Sedira, *Cours de langue kabyle*, p. 377, note 2, ligne 3.

[53] En particulier dans G', v. 197 - 199.

[54] Nous avons déjà évoqué par ailleurs le fait que les langues berbères sont sans accent (ZDMG 48, p. 382). Nous ne craignons donc pas d'ignorer complètement l'accent dicté, en ce qui concerne la métrique. Mais il ne faudrait pas dire que les langues à accent fixe induisent une semblable métrique.

[55] Nous utilisons ici le même système de séparation des syllabes que dans la retranscription du texte du *Dialekt des Houwara* (v. note 8). D'autres choisissent la virgule (par exemple Sievers, *Phonetik*, 3ème éd., pp. 40 - 41).

[56] Se reporter à la page 49 : « Enfin, on trouve très souvent en fin de vers des mots qui devraient se terminer par une consonne, etc ».

[57] A partir d'ici, nous avons arrêté de séparer les syllabes, (et au lieu de virgule nous avons choisi un « e ») afin de mieux faire ressortir la structure des mots.

[58] Voir page 29.

[59] Le vers 173 est identique. Mot à mot : « Je suis allé dans le monde, en haut et partout en bas ». Je doute que l'on puisse prendre *akk°* dans le sens de « aussi », bien que cela donne du sens et rende la construction plus naturelle, ici et à d'autres endroits (par exemple II, 70 et 71).

[60] Littéralement : « aucune raison pour qu'il y grimpe ».

[61] Litt. : « les esclaves ».

[62] Litt. : « chercher ».

[63] Au sujet de l'expression « faire goûter de l'oléandre » (et d'autres expressions semblables) signifiant « causer des soucis », voir mes *Tripolitan.-tunis. Beduinenlieder*, p. 96, note a. Voir aussi les vers I, 29 et II, 28.

[64] Pour *igan bu*.

[65] Mot à mot : « alors tel est le souhait… »

[66] Voir ce mot en haut de la page 42, ainsi que la note 41.

[67] Expl. originale : « un arbre qui ressemble à l'oléandre et dont les fleurs sont encore plus amères que les siennes ». D'après René Basset, *Relation de Sidi Brahim de Massat* (Paris, Leroux, 1882), p. 29, note 4, la *tikiwt* est en revanche un buisson dont les fleurs contiennent un suc sucré, appelé en arabe *dagmuz* (une sorte de cactus). Note de. Stroomer)]

[68] Expl. originale : « de même que les antilopes appartiennent au rocher, de même je t'appartiens ».

[69] Litt. « la beauté et la beauté » ; le mot tachelhiyt *afulki* = en arabe زين Voir aussi dans la note 10, le 5ème vers.

[70] Ce genre de foulard, nommé *aɛbruq*, et la manière de le porter, sont bien décrits par le Dr. Hubert-Jansen dans *Allg. Zeitung*, N° 282, p. 6a, N° 8a.

[71] Expl. originale : « parce qu'il avait exigé un prix trop élevé pour le précieux foulard, personne n'avait voulu l'acheter ».

[72] Je n'ai pas pu obtenir d'explication pour l'expression *bu tgmmut*. Voir aussi pour ce vers la note 91 ci-dessous.

[73] *Tamast* est l'ancien nom de la ville actuellement nommée Mast, à l'embouchure de l'*Asif ulġas* (qui se jette à la mer au sud de l'oued Souss). Voir, dans l'ouvrage de Basset cité en note 67, (l'orthographe choisie par Basset pour cette ville est Massat) : p. 5, note 4 et p. suiv. en part. les lignes 5 et 6 de la note (« Marmol … dit que cette ville, jadis célèbre sous le nom de Temest, fut détruite par les Arabes, etc. »).

Tinzart se situe à peu près à 140 km à vol d'oiseau à l'est du port d'Agadir (sur ce dernier, voir ci-dessous, note 100).

Tiwt est un petit territoire qui se trouve sur la rive sud de l'Oued Souss, juste en face de Imentâgen, nommé au vers 42. Voir Max Quedenfeldt, Einteilung und Verbreitung der Berberbevölkerung in Marokko [Répartition et extension des populations berbères au Maroc], *Zeitschrift für Ethnographie*, Année 1889, p. 106.

[74] Mot à mot : « ces lieux sur lesquels sont bâtis le Souss ».

[75] Les Imentagen (V. Quedenfeldt, op. cit. p. 104) habitent le versant nord du Haut Atlas : l'oued War, qui se jette dans l'oued Souss par le nord, traverse leur territoire.

[76] Le marchand d'eau n'est rien d'autre qu'un marchand d'eau, et non pas un inspecteur des eaux (voir Dozy, *Supplément* I, 38b), aussi cette expression est-elle une moquerie qu'on lui adresse. Mais il se laisse tranquillement traiter de la sorte car celui qui l'interpelle ainsi lui fera gagner une petite pièce.

[77] Selon les explications, « le manteau » désigne dans ces poèmes plus spécifiquement le frère ou un proche parent, plutôt qu'un simple ami.

[78] Mot à mot : « que tes genoux deviennent de l'eau ». Comparez avec les *Märchen der Schluh von Tazerwalt* [« *Contes des Chleuh du Tazerwalt* »] : *isfsi lɛafit lli ifaddn n ṭfruxt lli*, p. 5, ligne 13, mot à mot : « le feu a fait fondre les genoux de la fillette », c'est-à-dire que la chaleur les a engourdis. [La page 5 est celle de l'édition originale en allemand (A. Devergnas)]

[79] Mot à mot : « qui se donne lui-même à la plaine » (*iġf nns*, sa tête, c'est-à-dire « lui-même »). Voir Socin, *Zum Arab. Dialekt von Marokko*, [« *Le dialecte arabe marocain* »], Leipzig, Hirzel 1893, p. 33, note 53, et Socin et Stumme, *Der arab. Dialekt der Houwâra des Wad Sus in Marokko* [*« Le dialecte arabe des Houwara de l'Oued Souss au Maroc* »], 1894, dans le glossaire v. اعطى. De même, dans le v. 66, *iḟk ak t i wawal* est en fait *iḟk ak i iġf nnk i wawal*.

[80] Expl. originale : « du miel en grandes quantités dans un bol est meilleur à déguster qu'un mince rayon qui s'égoutte du ciel ».

[81] Expl. : « lorsque quelqu'un arrive à dos de dromadaire pour une course de chevaux, il se fait naturellement moquer de lui ».

[82] C'est-à-dire par des coups sur la nuque.
[83] Litt. « ta vision ».
[84] En ce qui concerne le contenu et la visée de ce poème, voir ci-dessus, note 30.
[85] Au sujet de Sidi Saîd, j'ai seulement pu apprendre qu'il serait enterré dans la région des Isaffen. Ces Chleuh habitent au Sud de l'Anti-Atlas (voir M. Quedenfeldt dans *Zeitschrift. für Ethnologie* 1889, p. 157 et ss). Le cœur de leur région se trouve à env. 120 km à vol d'oiseau au S.E. d'Agadir.
[86] Pour savoir lequel des deux conduit à la meilleure fin.
[87] Les vers 118 et 119 se répètent dans les vers 159 et 160.
[88] Ce poème me fut récité jadis par un autre Chleuh comme suit :
nkki kkiġ kullu ddunit, a ur illi abla Tunis,
awa Tunis, a lalla, ya lalla, wahya Tunis
aywa Tunis lxaḍra, ka ġ ẓriġ ihuwawin
ula tihuwawiyin, etc.
(c'est ici le vers 138, suivi ensuite du vers 137 jusqu'au v. 143 avec reprise du v. 138).
Traduction :
« Je suis allé dans le monde entier, mais il n'existe rien (de plus beau) que Tunis ;
Oui, Tunis, ô maîtresse - écoute, chère amie - c'est toi Tunis !
Oui, Tunis, toi la verte, (comparez avec Maltzan, *Reise in den Regentschaften Tunis und Tripolis* [Voyage dans les régences de Tunis et Tripoli], 1870, p. 1)
Je n'ai vu chez toi que de gais compagnons et de joyeuses jeunes filles » etc. (c'est le 4ème des vers retranscrits ci-dessus).
[89] Concernant le contenu de ce poème, voir p. 33, deuxième paragraphe.
[90] Mot à mot : « ou bien cette chose, des douros blancs » (sur les douros = 5 francs, voir Socin et Stumme, *Dial. d. Houwâra* [« Dialecte des Houwara »], p. 35, note cc).
[91] Comparez avec le vers 38. Faire des déclarations à la forme interrogative est une caractéristique de notre poète. On peut expliquer le v. 38 comme suit : « tu connais la jacinthe et ces boucles d'oreilles plates et tu sais combien ces choses ont de valeur. De la même valeur était cette jeune fille ».
[92] Mot à mot : « maux de ventre ».
[93] Mot à mot : « lorsque j'appelai mon ami », c'est-à-dire « devant sa porte ».
[94] Les vers 159 - 160 sont identiques aux v.118-119.
[95] Quand le chleuh veut montrer un objet à quelqu'un (et ceci se rencontre aussi chez d'autres peuples orientaux), il prend la main de la personne et la pointe dans la direction où, selon son estimation, cet objet se trouve du point de vue de l'interlocuteur. Nous avons en général une autre manière d'indiquer les choses, c'est-à-dire que nous pointons notre main dans la direction où se trouve l'objet, selon notre propre point de vue.
[96] Le vers 2 est semblable à celui-ci.
[97] Textuellement : « je te mets en garde, s'il y a (quelque chose) en toi qu'on puisse exhorter ».

[98] Expl. originale : « Les aveugles font beaucoup de bruit à propos de la moindre petite chose ; si tu frappais un jour sa fille à cause d'un écart de conduite, cela te ferait chasser loin de chez toi. »

[99] Litt. « et qu'on le disperse ».

[100] Voir René Basset, *Relation de Sidi Brahim de Massat*, p. 26 : Chapitre IX : « Des Fusils et des Sabres. – Ils sont tous apportés dans la ville d'Agadir dans le gouvernement de Sidi Mohammed ben Abdallah. On y introduit des fusils, des poignards, des sabres, etc. » [en fr. dans le texte]. Il est remarquable qu'aujourd'hui Agadir (située à env. 6 km au nord de l'embouchure de l'Oued Souss) ne joue plus du tout le même rôle qu'autrefois, c'est-à-dire encore au début de ce siècle, époque à laquelle la *Relation de Sidi Brahim* aurait été composée (selon la notice de la page 11, remarque 3, de cet ouvrage). Voir aussi A. v. Conring, *Marroco, das Land u. d. Leute*, [*Maroc, le pays et ses habitants*], Berlin, 1884, p. 178. Voir encore ci-dessus, note 29.

[101] Mogador est aujourd'hui encore une ville portuaire relativement importante. Voir Conring, *op. cit*., p. 171 : « M. donne incontestablement une impression favorable, et ses rues bien entretenues, pour la plupart assez larges, ses maisons élevées dont certaines dénotent une belle architecture, ses remparts, tours et bastions bien conservés, de même que, dans le port, ses installations de chargement commodes et son équipement contre les incendies, font de cet endroit un des joyaux des villes mauresques. »

[102] Ainsi que je le signalais déjà dans mon article : « *Elf Stücke im Schílha-Dialekt von Tazerwalt* » [« *Onze pièces en dialecte chleuh du Tazerwalt* »], les Chleuh de Haha habitent le long de la côte entre Mogador et Agadir.

[103] Litt. « fusils neufs ».

[104] La fabrication de cordelières, couvertures, etc., de laine, est actuellement encore assez en vogue dans la capitale du Maroc, Marrakech [nous sommes en 1895 ! (A. Devergnas)] (voir Conring, *op. cit*. p. 143) ; au Maroc, les sabres, les fusils, les épées, etc., sont rarement retenus par des liens de cuir, mais plutôt par des cordons de laine rouge (voir Quedenfeldt dans *Zeitschr. f. Ethnogr*. [« *Revue d'Ethnographie* »], 1888, p. 186, lignes 4 et ss.).

[105] Les Ida u Tanan (« tribu très rebelle qui se révolta contre le sultan en 1886 », Quedenfeldt, *Zeitschr. f. Ethnogr.,* 1889, p. 101) habitent dans le Haut-Atlas ; leur principal centre se trouve à peu près à 60 km à vol d'oiseau au N.-E. d'Agadir.

[106] Variante : *ilguma*, « mors de chevaux » (qui seraient fabriqués dans cette région), du sing. *algamu*.

[107] Comme on m'a très clairement expliqué que la fin de l'histoire se rapporte à une jeune fille, j'ai traduit dès à présent le mot *aḥbib* par « amie ».

[108] Ce vers et le suivant s'expliqueraient simplement comme suit : « je veux maintenant reprendre mon travail, car je n'ai pas envie de négliger mon métier à cause d'inutiles pensées pour ma bien-aimée infidèle. » Les bœufs, le champ et le labour n'auraient aucune signification symbolique particulière.

[109] Expl. : « Toi, jeune fille, à qui d'autres hommes ont volé la pureté et la beauté ».

[110] D'après les expl., ce vers et le suivant n'ont pas de signification à double-sens, et ne sont là que pour produire un effet esthétique (*ka-izeɩjin bîhum lklâm*) ;

interprétation : « les oliviers poussent entre la haie du jardin et la rigole d'eau qui traverse la jardin. Les pieds de vigne poussent à l'intérieur du jardin. Quand le vent souffle, il envoie les fruits de l'olivier par-dessus le fossé jusqu'à la vigne. »

[111] En ce qui concerne les idées de ce poème, hermétiques et assez mystérieuses, nous avançons les explications suivantes :

- ✓ 221-222 : ce sont les paroles d'un homme qui a appris que sa fiancée se préoccupait beaucoup trop de rendez-vous. Comparez avec « les femmes semblables à un champ », *Coran*, 2, 222 ; on pense aussi aux paroles d'une célèbre chanson de soldats allemande (« A quoi me sert un beau jardin, si d'autres que moi s'y promènent », etc.).
- ✓ V. 223-224 : c'est une jeune femme à qui son mari ne donne pas ce qu'elle attend de lui.
- ✓ V. 225-226 : c'est une fiancée qui parle avec son père : son fiancé lui réclame plus que ce qui est convenable.
- ✓ V. 227-228 : c'est la réponse du futur gendre au père, passablement indulgent, de la jeune fille.
- ✓ V. 229 à 231 : ce sont les paroles d'une jeune fille qui se repent de sa faute et qui, dans la crainte que celui qui a volé son honneur ne remplisse pas son devoir envers elle, fait comprendre à son père qu'il devrait l'y obliger ; car son frère ne peut le faire, il est banni à cause d'un crime.
- ✓ V. 232 à 234 : une jeune fille souhaite que son père lui offre un mari (le cheval) ou, si elle ne peut l'obtenir, tout au moins un amant (la semelle de chaussure).

[112] L'honneur de la jeune fille.

[113] Comme « façon exclamative ».

[114] Text. « le feu du brasero » ; on dit de même en arabe de l'ouest : *kanun*, pl. *kwanen* pour « famille ».

[115] On pense ici au partage de la beauté par Dieu entre Adam, Joseph, etc. : à chacun un septième et un septième de septième.

[116] En ce qui concerne l'enchaînement d'idées dans l'introduction de ce poème, voir p. 36 : « Examinons de plus près l'enchaînement des idées … »

[117] Litt. « ne peut maintenir aucune frontière ».

[118] Les vers suivants (jusqu'au v. 26) ne sont certes pas une vraie citation, c'est-à-dire la traduction fidèle d'un passage du Coran.

[119] D'après la tradition musulmane habituelle, ce sont en réalité deux anges, Mounkir et Ankir [H. Stroomer : *munkar* et *nakîr*], qui interrogent le mort sur sa religion et le tourmentent de différentes manières. Voir Weil, *Bibl. Legenden der Muselmänner* [« *Légendes bibliques des musulmans* »], 1845, p. 242 et note ; et Lane, *Arabian Society in the Middle Ages*, Londres, 1883, p. 26.

[120] De même que l'on désigne par *fḥaṣ* les environs de la ville d'Alger, de même appelle-t-on *lḥawẓ* les environs de la capitale du Maroc [Marrakech] (communication bienveillante de M. René Basset).

[121] Les Aït Bouyahya sont identiques aux Ulad Iḥya ou Ulad Yaḥya, dont le territoire s'étend au sud de Taroudant jusqu'aux rives de l'Oued Souss. D'après Quedenfeldt (*Zeitschr. f. Ethnologie*, 1889, p. 103), ils occuperaient les deux rives de l'Oued Souss.

[122] Dans la *Zeitsch. f. Ethnologie*, 1888, p. 201, Quedenfeldt a promis une description de ces édifices semblables à des tours (nommés aussi *igudar*, sing. *agadir*), qui procurent un refuge durant les périodes de guerres et d'hostilités. Mais je doute que ce voyageur, mort en 1892, ait pu encore publier quelque chose à ce sujet.

[123] Voir p. 35, et note 37.

[124] En arabe Ali ibn Abî Ṭalib.

[125] Expl. « Le cheval de bataille de Ali s'appelait *sarḥân* ; c'était un cheval blanc. » A notre connaissance, ce nom du cheval de Ali n'a pas été transmis par la tradition. De plus, ce nom (*sirḥan*) ne devrait s'appliquer qu'à un animal de la couleur du renard. Je me souviens avoir entendu un jour un Tunisien nommer le cheval de Ali *sareân* (سرعان).

[126] « Toi, chrétien de l'autre bord » (*aṛumi n ug°mmaḍ ann*, ou seulement *arumi n ug°mmaḍ*) est une insulte très courante chez les Chleuh.

[127] Profitons de cette occasion pour donner les noms des mois en tachelhiyt ; ce sont : innayr, brayr, maṛṣ, ibrir, mayyu, yunyu, yulyu, ġušt, šuṭambar, kṭubṛ, nuwambar, dujambar.

[128] C'est-à-dire le célèbre lieu de pèlerinage Tamgrout (*Tamggrut*) au bord de l'Oued Drâ (exactement à 380 km à l'est d'Agadir). En ces lieux se trouve le tombeau de Sidi Hammed ben Nasser, le frère de Sidi Ali ben Nasser, nommé ci-dessus (p 27). Voir Basset, *Relation de Sidi Brahim de Massat*, p. 15, notes 3 et 4, et Quedenfeldt, *Zeitschr. f. Ethnogr*. [« *Revue d'Ethnographie* »] 1888, p. 127 et note 1.

[129] Text. « un regard comme de l'eau ». Comparez avec le grec ***ὑγροι ὀφθαλμοί.***

[130] Mot-à-mot : « sa renommée s'élève, et arrive jusqu'au septième ciel ».

[131] Le poète reconnaît qu'il ne s'agit pas de la prise d'une ville par surprise, mais que la guerre a été déclarée officiellement.

[132] Litt. : « Il couvrit d'un bât ». Le verbe *ḥlls* dérive du nom *aḥlas*, « le bât » (voir Socin et Stumme, *Dialekt d. Houwâra*, p. 76, note gd).

[133] Voir ci-dessus, note 59. Ici non plus, je ne crois pas que *akk°* signifie « aussi », mais plutôt qu'il doive être construit dans ce vers comme en I, v. 2. Dans le v. 71 de ce poème, *akk° lbḥur* signifie peut-être quand même « toutes les mers » et non « la mer tout entière » (exprimé par le pluriel de majesté) ; il est possible que le poète croie qu'entre la France et Alger se trouvent plusieurs mers.

[134] Au demeurant, la flotte française ne se dirigeait pas vers la ville d'Alger. En revanche, les troupes furent débarquées le 14 juin 1830 sur l'île de Sidi Fárrej (qui s'écrit en français Sidi Ferruch), située à 25 km à l'ouest de la ville d'Alger. Voir Camille Rousset, *La conquête d'Alger*, Paris, 1880 (Chap. V). Voir aussi le vers 76.

[135] Mot à mot : « là où la terre quitte la mer » ; en chilha, « quitter la mer (débarquer) », se dit *gg°z*.

[136] Voir p. 35 : « Mais le plus grave est qu'au vers 78, la prise d'Alger se trouve imputée aux Anglais » etc.

[137] D'après l'indicateur. Mot à mot : « afin qu'il ne se produise pas de séparation ».

[138] Ceci se rapporte apparemment aux incidents qui se sont produits dans le village d'el-Biâr, qui se trouve à quelques km à l'ouest d'Alger. Le dey Houssein y avait envoyé son ministre afin d'y signer la capitulation d'Alger et sa propre abdication.

Voir P. de Tchihatchef, *Spanien, Algerien u. Tunis* [*Espagne, Algérie et Tunisie*], Leipzig, 1882, p. 67.

[139] Après sa capitulation, le dey se serait retiré à Naples avec 7 millions de francs. V. Schlosser, *Weltgeschichte* [*Histoire mondiale*], 2ème éd., Tome 16, p. 253.

[140] Il s'agit du Fort de l'Empereur (l'empereur allemand Karl V), qui s'appelle aussi Bordj-Moulaï-Hassan. Voir *Algérie et Tunisie* par Louis Piesse, Paris, 1888, p. 32 : « le 4 juillet 1830, avant de se retirer, les Turcs en firent sauter la tour ronde [de ce fort] qui contenait la poudrière, et le général de Bourmont y reçut ensuite la capitulation du dey d'Alger. » V. aussi Hanoteau, *Poésies pop. de la Kabylie*, p. 10, notes 2 et 3, et Rousset, *La conquête d'Alger*, p. 211 et ss.

[141] Selon les explications de mes informateurs, qui ont tous fait le pèlerinage à la Mecque, la tour de Chamharouch se trouve dans la banlieue el-Ma'la de la Mecque. Je n'ai trouvé mentionnée cette tour, ou fort, ni chez Snouck, ni nulle part ailleurs. - Dans *The thousand and one Nights* de Lane, Tome II, p. 89, on peut lire « then the 'Efreet Dahnash the son of Shemhoorish the Flyer said… » etc. Et dans la note 29 (p. 223) : « My sheikh remarks that this name is commonly written 'Chemhoorish' ; but correctly 'Shemharoosh' ». Les noms d'esprits se terminent souvent en *–uš*, ainsi par exemple les innombrables esprits cités par T.P. Hughes, *A Dictionary of Islam*, pp. 72b - 78, article *da'wah*. C'est le professeur Dr. M. Hartmann, de Berlin, qui a judicieusement attiré mon attention sur ce dernier point.

[142] Ce sont les mots par lesquels débute la Sourate 58.

[143] V. en haut de la p. 34.

[144] Il s'agit du 3ème Khalife. En fait, `Utman avait à l'évidence un caractère faible, mais sous son règne, de nombreuses terres furent conquises : ainsi, l'Afrique du Nord fut soumise jusqu'au-delà de Tunis, aussi l'évocation de ce personnage n'est-elle pas déplacée. Le poète demande : « Ne viendra-t-il personne qui amènera dans ces régions, comme le fit jadis le calife `Utman, un régiment de Fidèles ? »

[145] Voir note 125.

[146] Litt. « Je veux *nous* raconter », nous étant mis ici pour les auditeurs. Ou alors, devrait-on voir dans *ad aġ fssrġ* l'adverbe *daġ*, « à nouveau » ?

[147] Voir p. 23, 1er §.

[148] Litt. : « je jetai sur moi le bon couteau ».

[149] Au sujet du saint Ali ben Nasser, voir les p. 20 et 39.

En 1895 paraissait en Allemagne un ouvrage intitulé *Art poétique et poèmes des Chleuh*. Son auteur, Hans STUMME, était un linguiste érudit qui connaissait de nombreuses langues et s'était spécialisé en particulier dans les langues sémitiques et chamitiques. Parmi ces dernières, il accorda un grand intérêt aux langues dites berbères de l'Afrique du Nord. C'est ainsi qu'il collecta un important corpus de poèmes et contes en tachelhyt marocain.

A partir des poèmes collectés, Hans Stumme rédigea cet *Art poétique et poèmes des Chleuh*, écrit en allemand avec une retranscription du tachelhit propre à son auteur, qu'il accompagna de nombreuses notes linguistiques, historiques et ethnographiques.

Cet *Art poétique* est resté unique en son genre, mais longtemps inaccessible aux chercheurs et étudiants non germanophones. Le voici enfin traduit en français, avec une transcription corrigée et actualisée des textes en tachelhyt par les soins de l'un des grands spécialistes actuels, le professeur Harry STROOMER, de l'université de Leyden.

La publication de cet ouvrage, longtemps attendu dans sa version française, présente un intérêt certain et complète le travail de collecte et d'études entrepris par l'IRCAM. Les chercheurs contemporains sauront y trouver maintes sources de connaissance et de réflexion.

25 DH